AH 663M V

Digitized by Google

Period
1905

160

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of H. W. Brown
Received Mar. 10, 1873

J. J. HECKENHAUER in Tübingen
unterhält ein grosses Lager neuerer und
antiquarischer Werke in allen Sprac
und Fächern der Litteratur und empf
sich zur promptesten und billigsten
sorgung jedes literarischen Bedarfs.
Ankauf ganzer Bibliotheken, wie
einzelner Werke von Werth zu an
messenen Preisen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

THEOLOGISCHE

JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. F. CHR. BAUR,

ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

Dr. E. ZELLER,

ORDENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MARBURG.

ZEHNTER BAND.

JAHRGANG 1851.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

TÜBINGEN,

VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1851.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt des zehnten Bandes.

Erstes Heft.

Seite

I. Schweizer, Sebastian Castellio als Bestreiter der calvinischen Prädestinationslehre der bedeutendste Vorgänger des Arminius 1

II. Planck, Die Grundlagen des Erlösungsbegriffes. Ein Wort über das Endergebniss der „Tübinger Kritik“ . . . 27

III. Baur, Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft. Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang und ihr innerer Organismus (Fortsetzung) . 70

IV. Zeller, Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter. Mit Rücksicht auf die neueren Bearbeitungen dieses Gegenstands (Fortsetzung) 95

V. Meier, Erklärung von Psalm 32. 51. 39. . . . 124

Zweites Heft.

I. Köstlin, Die pseudonyme Litteratur der ältesten Kirche, ein Beitrag zur Geschichte der Bildung des Kanons . . 149

II. Baur, Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft. Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang und ihr innerer Organismus (Fortsetzung) . 222

III. Zeller, Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter. Mit Rücksicht auf die neueren Bearbeitungen dieses Gegenstands (Fortsetzung) 253

Digitized by Google

Drittes Heft.

I. Baur, Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft. Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang und ihr innerer Organismus (Schluss). . 291
II. Zeller, Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter. Mit Rücksicht auf die neueren Bearbeitungen dieses Gegenstands (Fortsetzung) 329
III. Schweizer, Die Prädestinationslehre aus der Literargeschichte der reformirten Dogmatik nachgewiesen und wider Ebrard vertheidigt 389

Viertes Heft.

I. Zeller, Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter. Mit Rücksicht auf die neueren Bearbeitungen dieses Gegenstands (Schluss) 435
II. Beck, Zur Würdigung der alttestamentlichen Vorstellungen von der Unsterblichkeit 469
III. Ritschl, Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien 480
IV. Baur, Das Wesen des Montanismus nach den neuesten Forschungen 538
V. Baur, Ehrenrettung Calvins gegen eine katholische Verunglimpfung 595

Digitized by Google

I.

Sebastian Castellio als Bestreiter der calvinischen Prädestinationslehre der bedeutendste Vorgänger des Arminius [1]).

Von

Dr. A. Schweizer.

Die Spaltung des reformirten Lehrsystems in das orthodoxe und remonstrantische, auf der Synode zu Dordrecht 1618 bis 1619 vollendet, ist durch mehrere Lehrzerwürfnisse vorbereitet worden. In der Kirchen- und Dogmengeschichte sehen wir aber gerade den bedeutendsten Vorläufer des Arminius, den in andrer Hinsicht wohl bekannten Castellio [2]), so gut wie gar nicht beachtet, während der oberflächliche und charakterlose Hieronymus Bolsec wegen seiner Reaktion wider Calvins Prädestinationslehre überall genannt und auch Albertus Pighius nicht übersehen wird.

Unstreitig hat Castellio in einzelnen nicht unbedeutenden Punkten richtiger gesehen als sein berühmter Gegner, dabei aber die nächste Aufgabe der Reformation bei weitem nicht tief genug aufgefasst. Konnte er darum von den Männern der That, welche im Vordertreffen zu kämpfen oder als Oberfeldherren die ganze

1) Am Jahrestag der Stiftung der Zürcher'schen Hochschule gehaltene Rede, nun als Abhandlung bearbeitet, doch mit Beibehaltung der für die Rede entworfenen Stoffesvertheilung.

2) Vrgl. Schröckhs Kirchengeschichte seit der Reformation B. V. S. 102 f. Auch Trechsel war nicht veranlasst, auf die Prädestinationslehre Rücksicht zu nehmen, so trefflich er sonst Castellio schildert in seiner Schrift: die protestantischen Antitrinitarier vor F. Socin I. S. 208 f.

Digitized by Google

Schlacht zu leiten hatten, unmöglich schon gewürdigt werden; so liegt es der Nachwelt ob, das Verdienst eines Mannes hervorzuheben, welchem Faustus Socinus mit gutem Grund das Zeugniss gibt, dass er nichts als die Wahrheit im Auge gehabt und für dieselbe jedes Opfer gebracht habe[1]). Dieses müssen wir wohl beachten, wenn nun Castellio's Bedeutung sich nicht darstellen lässt, ohne dass Calvin und Beza nach ihrer Schattenseite sich zeigen, die in der That mit erklärt werden muss durch die bekannte Erfahrung, wie oft die Leidenschaft im Streite der Ansichten herrühre aus einem dunkeln Gefühl vom Wahrheitselemente in des Gegners Meinung; ein Gefühl, welches man so wenig mit den eignen Ansichten reimen kann, dass es wie eine Verletzung erscheint, die wir vom Gegner her erleiden.

Wenn Castellio das Hohe Lied aus der heiligen Literatur zurückweisen wollte, weil es ein erotisches Gedicht sei: so hat er ohne Zweifel richtiger gesehen als die orthodoxen Allegoriker, in deren Sinne Calvin erwiederte, dass nur ausführlicher als Psalm 45 höhere Dinge allegorisch dort im Bilde der geschlechtlichen Liebe dargestellt seien; wie sollte aber ein Calvin, der nur mittelst felsenfester Autorität des Kanon eine auch den schreiendsten Missbrauch schützende Tradition gründlich erschüttern konnte, auf die Profanerklärung eines kanonischen Buches einzugehen vermögen? So wenig als in unsrer Zeit wer einen Staat z. B. vom Princip der Volkssouverainetät aus umgestalten will, mitten im Kampfe denjenigen würdigen kann, der als ruhiger Zuschauer nachzuweisen sucht, dass in der Volkssouverainetät auch unhaltbare Elemente mitlaufen.

Minder verletzend, aber doch auch unbequem genug war Castellio's Widerspruch gegen die im Genfer Katechismus gegebene Erklärung der Höllenfahrt Christi vom *horror conscientiae, cum pro nobis sisteret se ad dei tribunal, ut peccata nostra, poenam ac maledictionem in se transferendo, sua morte expiaret;* doch bezeugt Calvin, dass hierüber eine abweichende Ansicht allenfalls geduldet werden könnte und nur der vorher erwähnte Punkt wichtig genug sei, dem sonst geeigneten Manne die Aufnahme in die Geistlichkeit von Genf zu verweigern.

1) In der Vorrede zur Sammlung der Dialogen Castellio's.

Digitized by Google

Als vollends eine französische und eine lateinische Bibelübersetzung, zuerst in einzelnen Proben bekannt wurde, die lateinische in elegantem Purismus, z. B. *genius* statt *angelus*, *respublica* statt *ecclesia*, *senatus* statt *presbyterium*, eine Uebertreibung, von welcher Castellio später schon bei der zweiten Auflage von 1554 zurücktrat; sodann die ganze lateinische Version zuerst des Neuen Testamentes mit ihrer zierlichen Vorrede an Eduard VI., dass das Griechische des Neuen Testaments unrein sei und hebraisire, dass die Inspiration sich unmöglich auf die Worte erstrecken könne, und vielem ähnlichem, woran eine Lobrede auf christliche Liebe und Duldung gegen Andersdenkende sich anschloss; als man in wichtigern Stellen besonders des Römerbriefs eine von der Beza's gewöhnlich ganz abweichende Deutung vor sich sah: mussten Beza und Calvin zu eifriger Polemik sich veranlasst finden.

Indess aus diesem allem wäre ein so heftiger Streit nicht erwachsen, wenn nicht zwei ungleich wichtigere Umstände sich angereiht hätten, zunächst der beharrliche Widerspruch gegen Calvin's Prädestinationslehre, welche dieser selbst den Kern christlicher Heilslehre nennt, den Fels, an dem die Kreaturvergötterung und Werkheiligkeit zerschelle; sodann anonyme und pseudonyme Libelle voll scharfer Satyre und bittrer Anschuldigungen wider Calvin, die dieser sofort als Werke Castellio's betrachtete.

Bevor wir aber das in's letzte Decennium beider Männer fallende Zerwürfniss darstellen, — welches nur darum so wenig Beachtung gefunden, weil der Tod beider Kämpfer eine weitere Entwicklung der Sache abgeschnitten und Castellio das Märtyrerthum oder doch die einen Bolsec berühmt machende peinliche Verfolgung nicht erlebt hat, — wird es angemessen sein, seine Lebensgeschichte kurz vorzuführen. Bayle im Lexicon hat ihm unter dem Namen Castalio einen Artikel gewidmet; der gelehrte Zürcherische Pfarrer und Kämmerer Johann Conrad Füssli eine zu Frankfurt und Leipzig 1775 herausgegebene Lebensgeschichte; auch ist im Katalogus der Basler Professoren: *Athenae Rauraciae Bas.* 1778 das Wichtigste verzeichnet.

Sebastian Castellio wurde 1515, also 6 Jahre nach Calvin, geboren, wie seine Grabschrift im Kreuzgang des Basler Münsters vorsichtig sagt, im Lande der Allobrogen, da bald ein Dorf der fran-

Digitized by Google

zösischen Seite, Chateillon in der Dauphiné, bald eine Ortschaft der savoischen Seite, Chatillon, als Geburtsort genannt wird. Die Eltern waren arme, brave, bigott katholische Bauersleute. Man weiss nicht, wie der Knabe zu wissenschaftlicher Bildung sich emporarbeiten konnte, bis er in Lyon die Studien einiger Jünglinge zu leiten bekam. Von Lyon, wo er die Sprachen, auch das Hebräische, eifrig studirte und durch einige griechische und lateinische Gedichte sich hervorthat, in denen er dem Musenquell zu lieb sich Castalio nannte, begab er sich, durch das Licht des Evangeliums angezogen, nach Strassburg 1540 zu Calvin, der während seiner Verbannung aus Genf sich dort aufhielt und den talentvollen, in den alten Sprachen ungewöhnlich bewanderten Ankömmling schätzen lernte. Als Calvin's Einfluss in Genf wieder obsiegte, verschaffte er dem neuen Freunde das Rectorat der dortigen Schule. Nur drei Jahre verharrte Castellio in diesem Amte und nahm dann seine Entlassung, da er den Streit nicht liebte, bei abweichenden theologischen Ansichten aber neben Calvin auszukommen unmöglich war. Beza, über seine Gegner ein nicht immer unbefangener Berichterstatter, spricht von entehrender Wegweisung[1]); es hat sich aber das am 17. Febr. 1545 von Calvin Namens der Geistlichkeit abgefasste Entlassungszeugniss erhalten[2]), welches wie die Amtstreue so den sittlichen Wandel anerkennt und die Ansicht vom Hohen Liede als einzigen Grund angibt, warum der sonst wohl geeignete Mann nicht habe im Ministerium können zugelassen werden. In völliger Armuth begab sich Castellio mit seiner heranwachsenden Familie 1544 nach Basel, wo noch am meisten Unabhängigkeit von den Genfern zu erwarten stand. Dort wirkte immer noch der Geist des Erasmus, dort fand zwei Jahre später Coelius Secundus Curio[3]) nach seinem Rectorate in Lausanne Anstellung als Professor der Rhetorik; dort stieg der wegen lutheranisirender Abendmahlslehre zu Bern entlassene Simon Sulzer[4]) bis zur Antisteswürde empor; auch kam Laelius Socinus

1) In der *Vita Calvini ad annum* 1544. Ihm folgt Spon *Histoire de Genève* I. S. 285.

2) Abgedruckt *Athenae Raur.* p. 355 und bei Henry im Leben Calvins II. Beilage Nr. 13.

3) Ueber ihn Trechsel Antitrinitarier I. S. 216 f.

4) Hundeshagen die Conflicte des Zwinglianism, Lutherthums und

Digitized by Google

bisweilen von Zürich zum Besuche nach Basel. Neun Jahre lang lebte Castellio dort ohne Anstellung mit den Seinigen in äusserster Dürftigkeit, zwar vom selbst auch ökonomisch bedrängten Buchhändler Oporinus unterstützt und literarisch beschäftigt, daneben aber genöthigt, auch durch Handarbeit Erwerb zu suchen. Wir wüssten schwerlich, dass er mit andern armen Leuten in den Rhein durchgebrochenes Holz auffischen half zum Wiederverkauf an den Magistrat, wenn nicht Calvin, übel berichtet, ihn dieser Arbeit wegen des Diebstahls beschuldigt und dadurch eine beschämende Antwort veranlasst hätte. Inzwischen erschien eine Reihe von griechischen Klassikern, meist mit lateinischer Uebersetzung, auch griechische Kirchenväter, endlich 1551 die lateinische Bibel, eine Frucht zehnjähriger Arbeit, viel gelobt und viel getadelt, vom Verfasser erst 1562 gegen Beza's mehrfache, selbst in die Vorrede zur Genferversion aufgenommene Angriffe mit Würde vertheidigt in der *Defensio suarum translationum bibliorum,* später verbessert und öfter wieder abgedruckt[1]). Erst 1553 wurde dem schon berühmten Gelehrten die Professur der griechischen Sprache an der Universität übertragen, ohne dass dadurch zureichend der Dürftigkeit abgeholfen war. Gerade dieses letzte Decennium wurde das schwerste im Leben des viel geplagten Mannes, verbittert durch immer steigende Anfeindungen von Beza wegen der Bibelübersetzung; von Calvin und Beza wegen der trotz aller Ablehnung ihm zugeschriebenen Schrift wider die Hinrichtung der Häretiker; von diesen beiden und dem Basler Theologen Mart. Borrhaus (früher als Wiedertäufer Cellarius genannt) wegen der Prädestinationslehre; endlich im letzten Lebensjahr noch von Zürich aus wegen der lateinischen Uebersetzung der italienisch minder gelesenen 30 Dialogen Ochin's, welche unter anderm der Polygamie das Wort zu reden scheinen. Der alte Ochin, einst als Capuzinergeneral Italiens gefeiertester Prediger, kam, seiner Predigerstelle an der italienischen Gemeinde in Zürich entsetzt, als Verbannter mitten im Winter nach Basel, wo Castellio schon am Fieber darnieder lag,

---

Calvinism in der Berner'schen Landeskirche von 1532 — 1558. Cap. 3 f.

1) In gleicher Absicht, das Biblische rein lateinisch zur Bildung der Jugend zu benutzen, schrieb er *dialogorum sacrorum* l. IV., die später mehrmals wieder abgedruckt worden sind.

Digitized by Google

und wurde vom Magistrate sogleich fortgewiesen [1]). Castellio erlag in demselben Monat; Dürftigkeit, — er versagte sich den Wein, — und Verdruss über die steten Anfeindungen, — auch die Obrigkeit inquirirte durch die von Genf her aufgereizten Zürcher angetrieben, — setzten seinem Leben ein frühes Ziel; er starb 48 Jahre alt am 29. December 1563. Selbst der milde Bullinger vernahm die Kunde mit Befriedigung; Calvin, wohl nicht ahnend, dass er ein Vierteljahr später nachfolge, erklärte diesen Tod für ein augenscheinliches Strafgericht Gottes. Wie Scaliger wissen will und in der Baslerschrift *Athenae Raur.* wiederholt wird, fand Castellio's Leiche noch im Grabe die Ruhe nicht. In der Grynäischen Familiengruft bestattet, sei sie von Joh. Jac. oder Simon Grynäus wieder ausgegraben worden, „damit sein Staub nicht mit dem dieses Mystikers sich mische." Erst nachher hätten polnische Studirende die Leiche des verehrten Lehrers wieder beerdigt und ihm das noch erhaltene Denkmal im Kreuzgang des Münsters gesetzt [2]).

Der Ausdruck Mystiker kann befremden. Die Gegner nannten den sonst rationalen Mann unter anderm einen Mystiker, weil er nicht nur Ochin's Dialogen übersetzt, sondern auch Thomas von Kempens Nachfolge Christi und die Deutsche Theologie oder *de vetere et novo homine* unter dem Namen Joh. Theophilus in lateinischer Uebersetzung herausgegeben hat, Schriften, denen Calvin und seine Anhänger ebenso abgeneigt als Luther zugethan war. Castellio erklärte übrigens, vom Antistes Sulzer darüber verhört, dass er Ochins Dialogen und Aehnliches nicht als zustimmender Richter übersetzt habe, sondern solche Arbeiten zur Ernährung seiner Familie übernehmen müsste. Doch sagt er selbst in seiner *defensio translationum bibliorum* zu 1 Petri 1, 10, „der h. Geist überstrahle die Lampe der h. Schrift und sei grösser als diese," in einem Sinn und Zusammenhang jedoch, bei welchem nur die Gereiztheit Beza's Begünstigung der Enthusiasten finden konnte.

---

1) Salomon Hess Lebensgeschichte Bullinger's II. S. 210 f.

2) Diese von Scaliger dem Simon, in *Ath. Raur.* aber dessen Bruder J. J. Grynäus zugeschriebene Handlung dürfte sehr apokryphisch sein, da sie mit der äussern Geschichte beider Grynäi (in *Adami Vitae etc.*) kaum zu reimen ist, die Ausgrabung müsste denn viele Jahre nach der Beerdigung stattgefunden haben.

Digitized by Google

Erst 15 Jahre nach seinem Hinscheiden sind die für das Prädestinationsdogma wichtigen Dialogen *de praedestinatione, de electione, de libero arbitrio, de fide* mit noch einigen andern, zum Theil früher schon erschienenen Traktaten zusammen herausgegeben worden mit einer Vorrede von Felix Turpio Urbevetanus d. h. Faustus Socinus von Siena, gedruckt zu Basel 1578 von dem Italiener Petrus Perna (auf dem Titel steht Arestorfii, ein Dorf bei Basel). Das Buch, obwohl später in arminianischem und lutherischem Interesse zweimal wieder herausgegeben und mit einigen Zusätzen vermehrt, ist eine Seltenheit geworden [1]).

Auf diese erst nach Castellio's Tode erschienenen Dialogen kann also Calvins Polemik sich nicht beziehen; sie richtet sich vielmehr gegen jene anonymen und pseudonymen Libelle, die er ohne weiteres diesem Gegner zuschrieb. Schon Martini Bellii *de haereticis puniendis multorum sententiae* sollte Castellio vertreten, (obwohl die Genfer auch auf Lälius Socinus Verdacht hatten); eidlich aber hat er diese Autorschaft von sich abgelehnt und mit gutem Grund, wie sich nunmehr beweisen lässt. Die Schrift, durch Servets Process veranlasst, besteht nämlich aus mehrern Stücken, von denen die *praefatio* des geheimnissvollen Martinus Bellius als Herausgebers das erste ist, das letzte aber eine Widerlegung der für das Recht der Hinrichtung von Irrlehrern gewöhnlich aufgeführten Gründe durch Basilius Montfortius, welchen Namen Beza nicht zu enträthseln vermochte. Offenbar ist es [2]) eine versteckte Bezeichnung unsers Castellio, (Sebastian = Basilius, Castellio = Montfortius). Der pseudonyme Martinus Bellius hat also, wie von verschiedenen geheim gehaltenen Theologen z. B. von dem nur mit L. bezeichneten Luther, so auch von Castellio eine Abhandlung aufgenommen, dessen Namen aber versteckt.

Calvin und Beza erliessen auf diese ihnen höchst ärgerliche Schrift sofort Antworten, in denen Beza ohne weiteres den Castellio mit Namen nennt, Calvin aber mit den deutlichsten Be-

1) Der sel. Joh. Caspar von Orelli hat wie so vieles andere ein Exemplar der zu Guda 1613 erschienenen Ausgabe der Zürcherischen Stadtbibliothek geschenkt. Noch einmal abgedruckt wurde dieses Buch zu Frankfurt 1696.

2) Trechsel a. a. O.

Digitized by Google

zeichnungen ihn als Verfasser voraussetzt, Beza die für spätere Zeiten so anstössig gewordene Abhandlung *de haereticis a magistratu gladio puniendis*, welche übrigens dem Sinne des Zeitalters entsprochen und sogar Bullingers und Melanchthons Zustimmung nicht entbehrt hat [1]).

In demselben Jahr 1554 kamen anonyme Briefe an den Rath zu Genf voll heftiger Anklagen wider Calvin und bald nachher fiel ein nach Paris zum Druck bestimmtes Werk in Beza's Hände, Auszüge aus Calvins Schriften enthaltend und mit beissendem Witz dessen Lehre von der Gnadenwahl durchziehend. Calvin und Beza riethen sogleich auf Castellio. Es lässt sich nicht verkennen, dass die diesen Schriften zum Grunde liegende Doctrin allerdings in Castellio damals ihren ausgezeichnetsten Vertreter hatte und mit dessen nach seinem Tode herausgegebenen Dialogen durchaus übereinstimmt; aber eben so klar ist es, dass die bittere und heftige Polemik, welche in den anonymen Schriften erscheint, einen grossen Contrast bildet gegen den anständigen, nur die freiere Satyre zulassenden Ton, der in allen, auch den erst nach seinem Tode herausgegebenen Erzeugnissen Castellio's um so edler dasteht, je gehässiger seine berühmten Gegner ihn behandelt haben. Man wird daher seiner feierlichen Versicherung trauen müssen, dass weder jene nach Genf geschickten Briefe noch dieser zum Druck in Frankreich bestimmte Libell von ihm herrühren. „Ich kenne es erst," sagt er in seiner 1558 erschienenen Vertheidigung wider Calvin, „seit du es mit deiner Erwiederung herausgegeben hast;" und macht ihm sehr ernste Vorstellungen, wie leichtgläubig er sei für Verleumdungen, die man ihm augendienerisch über missfällige Personen und Gegner zutrage, wie voreilig er die Schrift *adversus nebulonis cujusdam calumnias responsio*, mit Fingern auf einen Unschuldigen zeigend, losgelassen, wie wenig dieser Ton sich reime mit dem, was Calvin selbst über die christliche Liebe gelehrt habe. In einem besondern Traktat *de calumnia* hat überdiess Castellio so trefflich vor dem Verleumden gewarnt, dass Gottfried Arnold die ganze Abhand-

1) *Joh. Calvini epist. et respons. Ep.* 187 schreibt ihm Melanchthon über den Handel mit Servet: *Tuo judicio prorsus assentior. Affirmo etiam vestros magistratus juste fecisse, quod hominem blasphemum re ordine judicata interfecerunt.* Ebenso *Ep.* 214.

Digitized by Google

lung deutsch übersetzt in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie abdrucken liess.

Zur Darstellung der Prädestinationslehre Castellio's halten wir uns an die sicher von ihm verfassten, wenn auch grösstentheils erst nach seinem Tode herausgegebenen Traktate und Dialogen, deren Lehrgehalt übrigens durchaus übereinstimmt mit den von Calvin so heftig angegriffenen Schriften. Bei Lebzeiten sprach er diese Ansichten aus zuerst in der 1553 veröffentlichten Erklärung des IX. Capitels im Brief an die Römer, gegen welche Borrhaus in seinem Commentar über den Pentateuch heftig remonstrirte. Eine Vertheidigungsschrift *de praedestinatione scriptum ad D. Marc. Borrhaum* durfte er nicht drucken lassen; sie ist erst nach seinem Tode der von F. Socinus besorgten Sammlung von Dialogen und Abhandlungen einverleibt worden. „Es sei wunderlich," sagt er, „wie Borrhaus ihn um Antworten angehe, dabei aber allen Einfluss aufwende, das ihm in theologischen Dingen Stillschweigen auferlegende obrigkeitliche Decret zu erzielen; gar zu naiv aber begehre Borrhaus des Gegners Gründe privatim mitgetheilt, um sie mit einer Widerlegung zu veröffentlichen; ehrlicher Streit sei ja unmöglich, wenn nur die eine Partei das Wort haben dürfe." — Gestattet wurde ihm dagegen, Calvins *adversus nebulonis cujusdam calumnias etc.* zu beantworten in der 1558 erschienenen *defensio ad autorem libri, cui titulus est: calumniae nebulonis*[1]). „Er sei gar nicht Verfasser der Calvin so leidenschaftlich erregenden Schriften; *nebulo* nenne ihn der Titel und geendet werde mit: *compescat te deus, Satan!* dazwischen aber sei so gesprochen, dass wer Schimpfnamenstudium wolle, nur diese Schrift zu lesen brauche."

Bekanntlich ist die Calvinische Prädestinationslehre von verschiedenen Standpunkten aus bekämpft worden, somit obwohl bei wesentlich denselben Argumenten doch in ungleichen Absichten und Beweggründen. Es fragt sich daher, wie Castellio's Angriff auf diese Lehre zu beurtheilen sei, ob sie dem katholischen oder lutherischen, oder socinianisch-arminianischen Standpunkte verwandt erscheine. — In den fünfziger Jahren gab es noch gar keine lutherische Bestreitung der Calvinischen Prädestinationslehre; ebenso wenig

1) Im Französischen gibt Calvin sein *nebulo* mit *un brouillon.*

Digitized by Google

einen schon formulirten Socinianismus; vollends die arminianische Remonstranz entstand erst am Ende des Jahrhunderts; die Polemik gegen jene Lehre war zuerst durchaus Sache der Katholiken gegen die Protestanten überhaupt. Als Calvin 1535 zu Strassburg sein unübertroffenes Lehrbuch von der christlichen Religion herausgab, war er sich nur über das Abendmahl, nicht aber über die Prädestination zweier protestantischer Ansichten bewusst; hatte doch Luther 1525 wider Erasmus die Freiheit des menschlichen Willens gegenüber der göttlichen Vorsehung und Gnade auf's entschiedenste in Abrede gestellt; hatte doch Zwingli beim Marburgergespräch 1529 in gleichem Sinn eine Predigt über die Vorsehung gehalten und statt dieser dem Landgrafen sein *anamnena de providentia dei* zugeschickt voll so durchaus deterministischer Erörterungen, dass Calvin immer behaupten konnte, Zwingli lehre die Prädestination weit stärker und minder vorsichtig als er selbst [1]). Einzig Melanchthon fing an in spätern Ausgaben seiner *loci theologici* ein Mitwirken des Menschen mit Beschränkung der Prädestination aufzustellen, so zwar dass Calvin ihn immer noch seiner Lehre zugethan erachtet hat. Als der von Rom begünstigte niederländische Chorherr Albertus Pighius sich 1545 um die katholische Kirche verdient machen wollte durch den ersten bedeutenden Angriff auf dieses Schibbolet der reformatorischen Partei, wurde nur darum gerade Calvin zum Angriff ausersehen, weil er die Prädestinationslehre genauer als andere Protestanten entwickelt habe. Die Vertheidigung auf diesen Angriff dedicirte Calvin dem Melanchthon und schreibt diesem noch 1554: *scribebam nuper de illo doctrinae capite, in quo magis sensum tuum dissimulas quam a nobis dissentis* [2]).

Auch die in Genf selbst 1551 versuchte Reaction des Hierony-

1) Die Zürcher hielten immer zur Prädestinationslehre, so dass Bibliander, der einzige, welcher Opposition machte, emeritirt wurde.

2) Joh. Calvini *epistolae et responsa ep.* 179, wo Calvin seine Lehre so zusammenfasst: *funditus perit gratuitae dei misericordiae cognitio, nisi hoc tenemus, mero dei beneplacito a reprobis discerni fideles, quos in salutem eligere voluit, nisi et hoc deinde constat, fidem ab arcana dei electione manare.* Melanchthon überging in seiner Antwort diesen Punkt.

Digitized by Google

mus Bolsec wider die Prädestinationslehre, welche im *Consensus Genevensis* symbolisch abgewiesen worden ist, geht, genauer betrachtet, von katholischen Begriffen aus, wie denn wirklich dieser gewesene Carmelitermönch des alten Sauerteigs sich nie hat entledigen können, später in die Römische Kirche zurückgetreten ist und durch seine berüchtigten Schmähbiographien Calvins und Beza's auch in den Augen besserer katholischen Theologen sich als gemeinen Verleumder gezeichnet hat.

Castellio steht nicht auf diesem Standpunkte, er ist ganz entschieden Protestant und geneigt, die Reformation noch weiter und durchgreifender auszuführen als die Reformatoren. Damit ist schon gesagt, dass er auch nicht für's Lutherthum wider Calvin streitet. Von dieser Seite ist die Calvinische Prädestinationslehre erst 1561 angegriffen worden; denn vor dem Zerwürfniss des calvinisch lehrenden Zanchius mit Marbach zu Strassburg zeigt sich überall nicht, dass dieses Dogma zwischen zwinglisch-calvinischen und lutherischen Theologen streitig geworden wäre, und auch jetzt noch erschrack man so sehr vor Zerwürfnissen über eine Hauptlehre, die Luther so gut wie Calvin vorgetragen, dass man wider sonstige Gewohnheit den Handel zu beschwichtigen wusste. Als indess die Schüler und Freunde Luthers 1577 ihre *Formula concordiae* aufsetzten, bemühten sie sich, die Härten der Prädestination zu beseitigen und legten so den Keim der nun erst auflodernden Controverse. Schon 1586 standen sich der Tübinger Theologe Andreä und Beza mit dem jüngern Musculus von Bern im Colloquium zu Montbelliard schroff gegenüber, so dass der Berner Geistliche Samuel Huber von Burgdorf sich veranlasst sah, wider die Lehre der Schweizer von lutherischem Standpunkte aus als wider eine angebliche Neuerung aufzutreten, bald aber auch mit den Tübingern als „halben Calvinisten" in Zerwürfniss gerieth und endlich wegen seines runden Universalismus auch seiner Professur in Wittenberg, wohin man ihn an die Stelle der vertriebenen kryptocalvinistischen Lehrer als geeigneten Anticalvinisten berufen hatte, entsetzt werden musste.

Für diesen lutherischen und hyperlutherischen Standpunkt ist Castellio keineswegs Vorläufer; er ist weit mehr reformirt als lutherisch. Wir müssen ihn einen Vorläufer der socinianischen, oder, da er nie wegen der Trinität anstössig wurde, der arminia-

Digitized by Google

nischen Richtung nennen. Sein Verhältniss zu den Italienern Ochinus, Lälius Socinus und Curio ist schon erwähnt, Männer, denen die Reformatoren auf halbem Wege stehen zu bleiben schienen. Eine bestimmte Partei zwar bildeten sie nicht. Lälius Socinus blieb, bis er in Zürich ein Jahr vor Castellio starb, bei Bullinger wohl gelitten, obschon Calvin öfter vor ihm warnte und hinter den steten Fragen, mit welchen der Mann die Theologen in Verlegenheit zu setzen pflegte, ein feindseliges System vermuthete, wie Faustus Socinus es dann wirklich aus den Papieren seines Oheims entwickelt hat. Diese humanistischen Italiener konnten aber um so gefährlicher werden, da auch anabaptistische Mystiker eine durchgreifendere Reformation verlangten, und beide Richtungen sich bisweilen mischten; am gefährlichsten für Calvin, dessen libertinistische Opposition in Genf selbst sich an solche Theorien anlehnte und im Verein mit missstimmten alten Genfer-Familien bald durch Tumult, bald durch Verschwörungen die von französischen Flüchtlingen begründete neue Ordnung der Republik bedrohte, so dass der Reformator genöthigt war, von Zeit zu Zeit Flüchtlinge massenhaft in's Bürgerrecht aufnehmen zu lassen zur Sicherung einer festen Majorität für das kirchlich politische System [1]).

Castellio selbst blieb durch seine gründliche Gelehrsamkeit gesichert gegen anabaptistische und mystische Einflüsse; er ist recht eigentlich Vorläufer der Arminianer, einer Partei also, die durch humanistische Bildung, nüchterne Exegese, Freisinnigkeit, Toleranz und Entwicklung des vernünftigen Denkens in Sachen der Religion ausgezeichnet von einer Reihe trefflicher Männer, einem Hugo Grotius, Arminius, Episcopius und so vielen anderen vertreten worden ist; eine Richtung, einst zu Dordrecht aus der Kirche gewiesen, seit hundert Jahren aber so entschieden vorherrschend, dass nun umge-

1) Diesen Zusammenhang deutet Calvin an in seinem Aug. 1554 an Sulzer geschriebenen Brief *(Joh. Calvini epistolae et responsa Ep. 176): Castallio, mihi crede, non minus virulenta est bestia quam indomita et pervicax. — Libellum illum atrocibus in me probris refertum ipse et alii consarcinarant eo consilio, ut subitus in me impetus consurgeret. Longe decepti sunt; nam decrevit Senatus, ut mihi legendus daretur.*

Digitized by Google

kehrt einige holländische Gemeinden durch ihr strenges Festhalten am calvinischen Lehrbegriff zur Secte geworden sind.

Diesen Standpunkt Castellio's im Allgemeinen nachzuweisen, wird eine Durchsicht seines *Dialogus de fide* genügen und zugleich Manier und Ton des Mannes veranschaulichen.

„Gott recht gehorchen, heisst es hier, kann nur, wer diesen Gehorsam zu leisten für möglich hält; erst der Glaube an die Möglichkeit treibt an zum Gehorsam und kräftigt den Willen. Solcher Glaube ist aber weit mehr als man gewöhnlich darunter versteht. Wir müssen glauben, dass wir ganz von Gott abhangen in all' unsern Bedürfnissen; dürfen keinen Zweifel setzen in die Weisheit und Güte dessen, was er über uns verhängt; sollen in jeder Noth auf ihn vertrauen, seinen Verheissungen glauben, nie an seiner, immer nur an unsrer Pflichttreue zweifeln, ihm gehorchen, auch wo wir die Gründe seiner Vorschriften nicht einsehen. Aber wie selten wird so geglaubt! Statt dessen machen wir uns Sorgen für unsre Bedürfnisse, verlassen uns mehr auf Geld und eigne Anstrengung als auf Gott; oder Widerwärtigkeiten reizen uns, da und dort Hülfe zu suchen, nur nicht bei Gott; der Verheissung, wer nach seinem Reiche trachte, dem würden die übrigen Dinge von selbst zufallen, misstrauen wir mehr als den Versprechungen, die ein ehrlicher Mensch uns gibt. Wenn wir an Ehre, Lust und Geld hangen, so glauben wir nicht an Gott. — Wie an des Vaters Fürsorge, sollten wir auch an den Sohn glauben, d. h. nicht etwa bloss überzeugt sein, dass er das, was von ihm geschrieben ist, wirklich gethan und gelitten, was ja auch die Dämonen glauben, sondern es soll der Glaube ein mächtiger sein, dem das Unmögliche möglich wird, der Berge versetzt und Dämonen austreibt. Haben wir diese Glaubensmacht? Zwar Wunder zu thun, bedürfen wir nicht mehr und war auch damals nicht Allen verliehen, aber dieselbe Macht des Glaubens bedürfen wir alle, denn siehe, wie Herrliches sie leistet! Schon der weltliche Glaube vermag viel. Glaubt einer, dass Reichthum ein glücklich machendes Gut sei und durch Handel zu gewinnen: siehe, wie macht er die beschwerlichsten Reisen, begibt sich in Gefahren, verlässt alles, was ihm theuer ist; nur sein Glaube gibt ihm die Kraft. Glaubt Einer, in Kunst und Wissenschaft sein Heil zu finden, welche Arbeiten, Nachtwachen, Entbehrungen legt er sich auf! Wie vieles thut der Soldat um Sieg und

Digitized by Google

Beute, weil er glaubt, dass diese ein grosses Gut seien. Ja an ganzen Völkern zeigt sich, was der Glaube vermag, die Italiener enthalten sich der Trunksucht, die Schweizer lassen sich eher zu Tode martern, als dass sie fliehen in der Schlacht; alle, weil sie glauben, dass es also nöthig sei. Leistet schon der weltliche Glaube solches, nun wie steht's denn mit unserm Glauben an Christus? fühlen wir so starken Hunger nach seinem Reiche, wie der Habsüchtige nach dem Mammon? wachen wir Tag und Nacht, ertragen wir Unbill und segnen, die uns fluchen? Statt dessen sagen unsre Theologen, der Glaube habe solches nicht zu leisten, wenn er nur auf Gottes Gnade baue; die Vorschriften könne man doch nicht halten, sie seien gegeben, nur damit wir unsere Schwäche erkennen und desto mehr von Christus abhangen, welcher das Alles an unserer Statt schon geleistet habe. Als ob nicht die Apostel auf diese Gnade gebaut und die Befolgung der Vorschriften Christi doch übernommen hätten. Auch ich gründe mein Heil nicht auf diesen Gehorsam und meine Werke, aber an Christi Gnade glauben kann man nicht, ohne zugleich an seine Vorschriften zu glauben; der ächte Glaube hat die Kraft, in uns und Andern Tugenden zu erwecken, Laster zu verdrängen, somit Dämonen auszutreiben und in neuen, feurigen Zungen zu reden, was weit mehr ist als die äussern Wunder. Viel also vermag schon der weltliche Glaube; noch mehr der religiöse selbst in falschen Religionen. Der Türke enthält sich des Weins, der Jude der unrein erklärten Speisen; der Ascet fastet und peinigt sich bis auf's Blut, alles weil ein religiöser, ob auch falscher Glaube, ihnen die Kraft gibt. Wie viel mehr wird der ächte religiöse Glaube leisten! Siehe, was Alles ein Paulus sich auferlegt, erduldet, entbehrt, gearbeitet. Vermagst du das Alles nicht, so gestehe dir doch lieber, dass du gar keinen Glauben hast, und suche das Hinderniss zu entfernen, welches ihn nicht aufkommen lässt, die Selbstsucht nämlich und Selbstliebe. Denn was diese wünscht, das glaubt man sehr gerne, was ihr zuwider ist, das mag man nicht glauben. An Communismus glaubt der Arme gar gern und sieht ein Heil in der Vertheilung oder Gemeinschaft der Güter; der Reiche aber glaubt nicht an dieses Heil; dass Seelen durch Messelesen aus dem Fegefeuer erlöst werden, gar bald glaubte es der für die Handhabung dieses Mittels mit Geld und Ehre belohnte Priester, die es hingegen bezahlen, sind schon diesem Glauben abge-

Digitized by Google

neigter; dass kein Zehende sein solle, dass er kein göttliches Institut sei, der Grundbesitzer glaubt das bald, hingegen die vom Zehenden leben, sind sehr geneigt, ihn von Gott befohlen zu glauben. Dass man Keinen wegen abweichender religiöser Ansichten peinlich verfolgen oder gar hinrichten soll, dass weder Gott, noch die Religion solches vorschreiben: wer wird das leichter glauben, mehr der bei seiner Obrigkeit einflussreiche Theologe und Verfolger oder mehr der schutzlos Verfolgte? Ich einmal kenne gewisse Theologen, die, als sie in der letztern Lage waren, gar laut schrien, es gebe kein Recht, sie wegen Glaubensansichten peinlich zu verfolgen: seit sie aber in die erstere Lage gekommen sind, glauben sie nun wieder, was sie einst selbst verworfen haben, — Selbstliebe ist es, welche den ächten christlichen Glauben hindert; man glaubt den unterhaltenden Geschichten, namentlich den gnädigen Verheissungen der h. Schrift überaus leicht, den Vorschriften aber weit schwerer; gar gerne, was Gott für uns thue, gar schwer, was wir selbst thun sollen. Dieses Ich und Selbst müssen wir daher als unsern verderblichsten Feind erkennen und bekämpfen; da eben ist die schwere Aufgabe und da eben sollen wir glauben, dass was uns unmöglich scheint, bei Gott doch möglich ist. Erkennen und glauben wir einmal in unserer Selbstliebe den Todfeind unsers Heils, in der Selbstverleugnung aber und Hingabe an Gott und Christus den Weg zum Heil: nun so muss es gelingen, die Aufgabe nach und nach zu lösen. Sage einem Freund: deine Mahlzeit ist vergiftet worden, wird er es glaubend antworten, ich habe nun einmal von der Erbsünde her einen ohnmächtigen Willen und einen herrschenden Hang zu diesen Speisen, sie sind freilich vergiftet, aber meiner Esslust kann ich unmöglich Meister werden und bin überdiess zu diesem Essen prädestinirt. Oder wird einer der Wollust pflegen, wenn er weiss, dass das Weib venerisch ist? Solche Menschen wären ja weniger als das Thier, welches, ob noch so hungrig, die Tod bringende Lockspeise liegen lässt, wenn es sie als solche erkannt hat."

Doch genug, wir kennen jetzt hinlänglich Castellio's Art und Manier, nur die geschmackvolle dialogische Form und elegante Latinität müssen wir noch hinzudenken. Wir sehen, wie treffend er zu polemisiren weiss, ohne irgend zu schmähen; denn *bona fide* ist er überzeugt, dass Calvins Inconsequenz bezüglich auf die Hinrich-

Digitized by Google

tung der Häretiker mit etwas Selbstischem zusammenhange. Das Wichtigste aber ist, dass Castellio den Begriff Glauben anders auffasst als Calvin. Nicht zuerst nur ὄργανον λητικὸν für die Gnadengeschenke Gottes in Christo, sondern ein ethischer *habitus* ist ihm πίστις; ein Unterschied, welchen die Arminianer dann so ausdrückten: der Glaube sei eine Gemüthsverfassung, welche Gott so wohlgefalle, dass er aus Gnade ihn *per acceptationem* als vollkommenen Gehorsam gelten lasse; gerade so wie Christi Verdienst und Opfertod *per acceptilationem* als Aequivalent für die Strafe aller menschlichen Sünden angenommen werde, obgleich es an und für sich diesen Werth nicht hätte.

Es wird nun möglich sein, Castellio's Lehre über die Prädestination kurz zu charakterisiren. Wir haben zu achten auf seine Vorstellung von Gott, Vorsehung und Gnade, sodann auf seinen Begriff von der Freiheit des menschlichen Willens. Die Gottheit veranschaulicht sich Castellio im *Dialogus de praedestinatione* unter dem Bilde eines wohlgesinnten, liebenden Hausvaters. „Nicht bloss die einen, sondern alle seine Menschenbrüder bestimme und leite er, so viel sich hier leiten lässt, zur Seligkeit; denn Gott handle nicht so, wie es selbst einem irdischen Vater zum Vorwurf gereichen müsste, die einen Kinder zum Untergang in der Sünde bestimmend. Sei doch selbst des Thieres Liebe zu seinen Jungen von Gott eingepflanzt ein Abbild seiner eigenen Gesinnung.“ — Calvin antwortet in der *Defensio* u. s. w. auf diesen Punkt mit überlegenem Tiefsinn. Keineswegs gleiche, was die göttliche Vorsehung über das Menschengeschlecht verhängt, dem Verfahren eines Hausvaters gegen seine Kinder. Gott ist ja das absolute Wesen, sein Wille und Rathschluss der oberste Grund alles Geschehenen, immer weise und gerecht, nur vielfach in seinen Motiven und verborgen. Blosse Zulassung gibt es nicht für einen absoluten Willen; nicht durch blosse Zulassung, sondern durch uns verborgenen Rathschluss über die Welt ist Adam gefallen in die Sünde und hat alle seine Nachkommen in sie und ihr Verderben mit hineingezogen. Das nun findest du widernatürlich und kommst mir mit dem Stier und Esel, der seine Jungen liebt. Aber Gesetze, die Gott seinen Kreaturen gibt, sind nicht auch ihn selbst bindende Gesetze. Er handelt in seiner Vorsehung nichts weniger als nach diesen Gesetzen. Siehst du denn nicht, dass zwar

Digitized by Google

der Tiger seine Jungen schützt gegen andere wilde Thiere, Gott hingegen sehr oft eines seiner vernünftigen Geschöpfe, obgleich er es schützen könnte, durch einen fallenden Baum getödtet, durch Thiere zerrissen werden lässt. Willst du Gott dem natürlichen Gesetz unterwerfen, so würde er ja ungerecht handeln, wenn er um Einer Sünde willen Alle verurtheilt. Diess muss also in einem uns verborgenen Rathschluss begründet sein, oder was ginge uns sonst die Schuld eines Andern an? Dass die Menschen zum Elend und gar nicht zu blosser Glückseligkeit geboren sind, das liegt nun einmal vor, und nicht meine Lehre erzeugt es. Was soll mir dein vor lauter Jungenliebe überfliessender Gott, da nun einmal einige seiner Menschenbrüder blind, taub, stumm, verkrüppelt geboren, andere wahnsinnig werden; und du, diesen Thatsachen gegenüber, erkühnst dich zu sagen, ein Gott, der seine Geschöpfe, bevor sie nur da sind und gesündigt haben, mit Elend belege, sei ein Tyrann und beschuldigst immer meine Lehre, als ob sie erst die oft entsetzlichen Geschicke der Menschen und die diese anordnende Vorsehung Gottes hervorbringe. Ich sehe vielmehr, dass Gott eben ganz anders mit uns verfährt als die thierischen oder menschlichen Alten mit ihren Jungen. Oder sollten ihm solche Werke wider Wissen und Willen entfahren? Ich denke, das viele Weh und Räthselhafte in den Geschicken der Menschen sollte uns bescheiden machen im Urtheil über das Thun Gottes und seinen uns verborgenen Willen; du aber sagst: ein Gott, der so handeln würde, wie ich es lehre, d. h. wie er wirklich handelt, wäre grausamer als ein Wolf.

Unstreitig die Vergleichung Gottes mit einem Hausvater hat nur populären Werth und kann nicht ausreichen für die höhere Betrachtung.

Ebenso gefiel sich Castellio, im *Dialogus de Electione* Gott und Christus in ihrer erlösenden Thätigkeit unter dem Bilde eines Arztes darzustellen und zwar nicht etwa für praktische Erbauung, sondern für die Entscheidung der theoretischen Streitfragen selbst. „Ein Arzt, der in's Hospital tretend sich vorsetzte: ich will, obgleich ich Alle heilen könnte, nur eine gewisse Anzahl heilen, die andern aber ihrem Elend überlassen, damit alle recht fühlen, wie sehr sie von meiner Gnade abhängen: ein so denkender und handelnder Arzt wäre ein schlechter, hochmüthiger, pflichtvergessener Mensch. Wie

Digitized by Google

sollte denn Gott selbst in dieser Weise denken und handeln, indem er vor Grundlegung der Welt unabänderlich die Einen erwählte, die Andern aber verwärfe? Vielmehr wolle Gott durchaus Alle retten, aber unter der Bedingung, dass sie die dargereichten Heilmittel recht gebrauchen; denn da seit dem Eintreten der Sünde keiner die Kraft hat, sich selbst zu bekehren, so sei die hiefür nöthige Hülfe des h. Geistes durchaus Allen gegeben, zwar nicht Allen in gleicher Art, dem einen ohne Gesetz, dem andern bei dem Gesetz, dem dritten im Evangelium, und von jedem werde nur gefordert, dass er nach Maassgabe der ihm gewährten Kräfte und Hülfe das Seinige thue, nie werde als Verschmäher Christi gerichtet, wer diesen nicht kennen lernte. Ist so die Hülfe des h. Geistes durchaus allen Menschen gegeben, so sind sie selbst, nicht aber ein angeblicher verborgener Rathschluss Gottes schuld, wenn sie nicht erlöst und selig werden. Erwählt sind also Alle dem Vorsatze nach, dem Erfolg nach werden es nicht Alle, weil nicht Alle die Bedingung leisten; über die Personen ist kein unabänderlicher Rathschluss gefasst; jeder kann unter die Erwählten kommen und es wieder verscherzen." Ja Castellio, indem er zugesteht, dass wer ein Vorherwissen Gottes als fest und abgeschlossen lehre, nothwendig zum calvinischen Festgestelltsein alles Geschehenen kommen müsse, stellt auch ein solches Vorherwissen in Abrede und gibt nur ein gleichsam empirisch zusehendes Wissen in der Gottheit zu für das Gebiet des menschlichen Handelns. — Calvin sieht diese ganze Auffassung der Erwählungslehre tief unter der seinigen; es ärgert ihn, dass die Gegner die Schwierigkeit seiner Lehre für das gemeine Bewusstsein so gewandt ausbeuten. Auch für das Reich der Erlösung ist ihm Gott ein absolutes Wesen, von welchem alle Relativitäten zwischen gleichartigen Personen, wie Vater und Kind, Arzt und Kranker, nicht in strengem Sinn ausgesagt werden können. »Keineswegs ist die geforderte Bekehrung in eines jeden freien Willen gesetzt; nur Gott selbst kann die Kraft der Bekehrung schenken, welche dann aber absolut sicher den Erfolg erreicht. Gäbe er Allen diese Kraft, so würden Alle bekehrt, wollte er Alle selig machen, so würden Alle selig. Da nun selbst Pighius, Bolsec und ähnliche Wichte (*similes canes*) zugeben, dass im Erfolg nicht Alle Erwählte und Selige seien oder werden: nun so muss es Gott im ewigen Weltplan nicht bloss so vorhergesehen und zuge-

Digitized by Google

lassen, sondern gewollt haben, und das warum müssen wir seinem verborgenen Rathschluss überlassen. Blosses Vorhersehen und Zulassen des Bösen sind für Gott ganz unstatthafte Begriffe; sah er voraus, was er nicht wollte, so könnte er es ja hindern: was er nicht hindert, das will er also. Wenn er das unausbleibliche Geschehen der Sünde will, obgleich er es mit vorschreibendem Willen verbietet: so versteht nur er selbst, wie er dieselbe Sache wollen und nicht wollen, verbieten und doch beschlossen haben kann, dass sie geschehe. Wieder ist's nicht meine Lehre erst, die das macht, sondern es ist Thatsache, dass im Weltplan und seiner Ausführung das Eintreten der Sünde gewollt, im Moralgesetz aber untersagt ist" [1]).

Auch hier geht Calvin weit mehr in die Tiefe und arbeitet, mag er sie auch nicht überwinden, mit Schwierigkeiten, die Castellio nicht einmal recht sieht. „Nicht blos zufällig, im Weltplan selbst mit gesetzt sei die Sünde, warum aber die Sünde mit all' ihrem Elend Platz haben sollte in dieser Welt, da doch Gott sie auszuschliessen Macht hat, dieses Geheimniss lasse sich nur verehren, als weise, gut, nöthig voraussetzen, bis wir vom Glauben einst zum Schauen gelangen." — Ohne Zweifel sind diese geheimen Gründe in Gott, dieser verborgene Wille bei Calvin allzurasch als eine Grenze für unser Erkennen aufgestellt, die Thatsachen, z. B. dass wegen Adams Sünde Alle verurtheilt werden, allzurasch als Thatsachen anerkannt, und Castellio wird dadurch zur Ansicht veranlasst, dass das Leben sich erklären lasse ohne Voraussetzung eines solchen Geheimnisses. In der That aber sind Dunkelheiten wirklich da, nur muss es eine Aufgabe sein, mit dem Lichte der Betrachtung so weit hinein zu leuchten, als es irgend geschehen kann, und einige helle Strahlen hat doch schon Castellio in Regionen fallen lassen, welche sein Gegner zum voraus für dunkelbleibende gehalten. Calvin ver-

1) Beiläufig gesagt, scheint mir angesichts solcher Stellen eine Antwort auf Ebrards wider meine in diese Zeitschrift eingerückte Vertheidigung erlassene Broschüre unnöthig, da er schon widerlegt ist und bleibt. Dass man solchen Leuten das erste und letzte Wort lassen muss, habe ich vorher gewusst; dass aber ich als der angreifende Theil dargestellt werde, übertrifft allerallerdings meine Erwartung. Dem ähnlich ist alles übrige, so dass ich es seinem Schicksal überlassen kann.

Digitized by Google

sichert zwar, dass er die Lehre der Scholastiker von der *absoluta potestas dei* verwerfe und die göttliche Machtvollkommenheit als eine durchaus auf Gerechtigkeit ruhende ansehe; dass also Gottes freies Walten ein wohl begründetes, keine grundlose Willkür sei: dabei aber denkt er sich doch eine Allmacht, die das Allgemeine setzend, nichts desto weniger alle Einzelheiten auch ganz anders hätte vorherbestimmen können, als geschehen ist. Gott hätte Macht, eine Menschenwelt zu wollen, in welcher die Sünde gar nicht einträte, ja nicht einmal eintreten könnte, und doch wäre es eine Menschenwelt; er hätte Adams Sündenfall ausschliessen, ganz unmöglich machen können, und doch sollte Adam derselbe Adam sein. Calvin denkt sich nun: an Macht zu solch' ganz andern Einrichtungen fehlt es Gott nicht, folglich nur am Willen, und da niemand begreift, warum Gott, wenn er doch könnte, der Welt nicht alles Elend und alle Sünde ferne gehalten hat: so wird dieser verborgene Wille ein so wichtiger Begriff. Ueber der Sorge für den zu glaubenden moralischen Charakter dieses Willens vergisst man die physische Möglichkeit näher zu betrachten. Castellio ergreift den andern Weg, „gerade die Gerechtigkeit des göttlichen Willens gehöre zu dem, was uns geoffenbart und gar nicht vorenthalten ist; dass es noch eine verborgene Gerechtigkeit in Gott gebe, mit welcher er beschliesst, was vor der uns bekannten Gerechtigkeit verwerflich ist, indem er das Böse in der Welt wolle, während es nur bei ihm stände, es nicht zu wollen: das lässt sich nicht behaupten. Calvins Satz ist: wäre Gott in seinem Thun an dieses für uns bindende Sittengesetz gebunden, so müsste seine Vorsehung ganz anders handeln, als sie wirklich handelt; da man bei Gott unmöglich annehmen kann, dass er zwar diesem Sittengesetz entsprechend handeln wollte, aber nicht könne, da er also nicht wider Willen und aus Mangel an Macht, sondern wollend das Böse und dessen Elend mitwill: so müssen wir eine uns noch unbekannte, höhere Gerechtigkeit in diesem göttlichen Wollen und Thun voraussetzen und an sie glauben, auch wo dieses göttliche Wollen und Thun der Art ist, dass es als Wille und That eines Menschen geradezu ungerecht wäre [1]). Castellio's Satz aber ist dieser: Da gerade die Gerechtigkeit Gottes zu dem gehört, was

1) Ganz wie Luther wider Erasmus.

Digitized by Google

uns geoffenbart und schon im Sittengesetz ausgedrückt ist, so ist es frevelhaft, Gott ein Wollen und Thun zuzuschreiben, welches von diesen sittlichen Grundsätzen abweicht und es einer uns verborgenen höheren Gerechtigkeit zuzutheilen, vielmehr sind alle diese Dinge, das Böse, das Elendwerden Vieler gar nicht von Gott gewollt, geschweige denn vorherbestimmt, und wenn sie doch begegnen, so scheint das seine Allmacht aufzuheben; diesen falschen Schein müssen wir zerstreuen, denn Gott kann diese Dinge nicht hindern, und zwar nicht aus Mangel an Macht, sondern weil es thöricht oder an sich unmöglich wäre, sie zu hindern, weil es zu der von Gott selbst gewollten Weltordnung durchaus mitgehört, sie nicht zu hindern.

Hören wir darüber Castellio, denn hier ist der Punkt, wo er gegen Calvin anfängt in seinem Rechte zu sein. „Freilich Gott kann Alles, aber doch immer nur, was geschehen und möglich sein kann, keineswegs auch noch anderes, z. B. kann er nicht machen, dass Ungerechtes gerecht sei, dass Etwas zugleich sei und nicht sei, dass 2 × 10 nicht 20; es fragt sich indessen nicht, ob Gott dergleichen machen könne, denn das sind ja ungereimte und unmögliche Dinge. Weiter giebt es Dinge, die an sich wohl möglich wären und unter andern Umständen geschehen könnten; Gott will aber als Urheber der gegebenen Umstände und Naturordnung nicht, dass etwas geschehe, was nur, wenn eine ganz andere Naturordnung gewollt wäre, geschehen könnte. Hat er einmal diese Naturordnung gewollt, so kann er nun nicht mehr, was er sonst an sich könnte, aber das ruht nicht in Mangel an Macht, sondern er will nicht, weil er es nicht wünschen kann. Z. B. könnte er vielleicht machen, dass eine Katze mehr Kraft hätte als ein Elephant; aber da er eine gewisse Ebenmässigkeit in der Natur gewollt hat, so kann er nicht mehr von dieser abweichen wollen. Wendet man mir aber die Wunder ein, welche ja als Wunder gerade wider die sonstige Naturordnung geschehen, so sprechen wir bei der Prädestinationsfrage theils nicht von dieser absonderlichen Ausnahme, sondern vom geordneten Gang der Natur, theils ist doch auch in den biblischen Wundern die Analogie mit der Naturordnung beibehalten, indem z. B. die Eselin zwar redet, aber doch nicht mit dem Ohr oder Fuss, sondern mit dem Munde. Gott kann Alles, was er will, das Ungereimte und Unmögliche nicht, weil er es nicht wollen kann. Er will, dass Adam gehorche und Alle selig

Digitized by Google

werden, aber er will es so, wie es für Wesen, denen er hat Willen schenken wollen, möglich ist. Während Begierde und Instinkt als solche gebunden sind, ist der Wille als solcher beweglich und frei, daher für ihn nicht Prädetermination, sondern Vorschrift und Bedingung vorhanden sind. Ein Gebot, hungere nicht, nachdem du gefastet hast, ist unsinnig; eine Vorschrift aber: iss nicht, obgleich du hungerst, hat Sinn, weil sie an den Willen sich wendet. Würde der Mensch so unausweichlich zur Sünde sich neigen, wie der Instinkt zum Hunger, so wäre die Vorschrift: sündige nicht! gerade so unsinnig wie: hungere nicht. Also Gott lässt den Willen gewähren, weil er ihn als Willen gegeben hat, und annehmen, er hätte machen können, dass Adams Wille nur immer das Gute und jedesmal Beste wollen könne, ist so ungereimt, wie wenn ein Gaumen geschaffen werden sollte, der nur das Süsse, nicht auch das Bittere schmeckt, ein Ohr, das nur Wohllaut, nicht auch Misslaut hört, ein Auge, das nur Licht, nicht auch Finsterniss unterscheidet. Die Natur paart immer beides und Gott will die durch ihn selbst gesetzte Natur nicht wieder verletzen. Wer tugendhaft sein kann, muss auch lasterhaft sein können, auch Christus musste sündigen können, wenn er wollte, sonst wäre seine Tugend keine Tugend. So will Gott, dass Alle selig werden durch Glauben; wer sich aber nicht selbst verleugnen will, kann weder glauben, noch selig werden." — Offenbar übersieht hier Castellio, dass er die sonst so festgehaltene Analogie Gottes und seiner Geschöpfe ganz preisgiebt. Oder kann Gott selbst auch wie das Gute das Böse wollen? Durch diese Erörterung sind wir schon aus der Lehre von Gott in die Lehre von der menschlichen Freiheit geführt worden. Bei Calvin ist diese Freiheit des Willens durchaus unter das Determinirtsein durch göttliche Rathschlüsse gestellt und der Weltgang muss schlechthin bis in's Kleinste so vor sich gehen, wie Gott ihn im Weltplan festgestellt hat. Bei Castellio aber *(Dialogus de libero arbitrio)* wird der Gang der menschlichen Dinge weit mehr vom Menschen als von Gott bestimmt. Gott hat nur die Verfassung, die Ordnungen des Lebens festgestellt, nicht aber das besondere Handeln, das Loos und den Entwicklungsgang der einzelnen Menschen. Castellio veranschaulicht dieses schon im vorher erwähnten Dialog am Gleichnisse vom Gastmahl. Während nach Calvin jener König mit geheimem Wil-

Digitized by Google

len festgesetzt hat, nur was der Erfolg dann verwirklicht zeigt, somit die ersten Eingeladenen gar nicht einladet, damit sie kommen: hat nach Castellio der König blos unabänderlich festgestellt, dass zuerst die und die berufen werden, damit sie wirklich kommen; sodann dass, wenn sie nicht kommen, dann alle übrigen berufen werden, dass endlich, wer das dargebotene Festkleid des neuen Menschen nicht annehme und im alten Gewande sich herzudränge, hinausgeworfen werde. Diese Ordnungen alle sind fest prädestinirt, nicht aber auch das Thun der Personen, die ihrem Willen folgen sollen. Sind darum Viele berufen, Wenige aber auserwählt: so fehlt es doch gar keinem an der göttlichen Hülfe, sondern ihr Wille entscheidet sich ungleich.

Bei dieser Lehre, die bis zur Behauptung gesteigert wird, dass der Mensch dahin gelangen könne, Gottes Gesetz hienieden schon vollkommen zu halten (im Traktat: *quaestio, an perfecte legi dei ab homine per spiritum s. obediri possit*), will Castellio aber durchaus nicht Pelagianer sein. „Das Unvermögen des Sünders, sich selbst zu retten, sei anzuerkennen, die Schenkung neuer Kräfte unumgänglich nothwendig; aber diese Schenkung vollzieht sich für alle Menschen, daher jeder wollen kann, was Gott von ihm fordert und Gott nie fordert, was einer gar nicht wollen kann. Dass wir seit dem Sündenfall nur das Böse wollen können, ist schriftwidrig, von Abel und Andern heisst es ja: sie waren gerecht, Andere hätten es auch sein können und wollten nur nicht. Den Willen, welcher an sich weder gut, noch böse ist, hat der Mensch behalten; da er aber durch Sünde verderbt, entweder das Böse wollte, oder doch das Gute ohne die rechte Kraft: so stellte Gott aus Erbarmen ihn wieder her; so wie die Existenz, können wir auch das Heil uns nicht selbst geben, aber wie wir uns tödten können, so auch uns verderben.«

Bei diesen Ansichten ist die Nothwendigkeit gerade des Christenthums und vollends der Kirche, wenn sie in ihrem gewöhnlichen positiven Sinn genommen werden, bei weitem nicht so fest begründet, wie für Calvin es unerlässlich nöthig schien; ebenso wenig die Majestät des absoluten göttlichen Wesens. Dieses vor Allem will Calvin festhalten und erst wenn das gerettet ist, dann weiterhin zusehen, wie die Freiheit des menschlichen Willens sich noch ergeben könne.

Digitized by Google

Dass seine Ansicht das menschliche Handeln durchaus so vor sich gehen lasse, wie dasselbe nun einmal vor sich geht, als ein aus Ueberlegung und Entschluss resultirendes, das freilich hat Calvin mit Recht behauptet, denn der Mensch und sein Thun bleibt das, was er ist, ob man diese oder jene Theorie darüber bilde. Es frägt sich aber eben, welches die das Leben wirklich richtig auffassende Theorie sei. Calvin denkt sich, dass der Mensch willensmässig handle, seiner Ueberlegung, seinen Entschlüssen folgend, welche ihm immer so frei erscheinen, dass, was er gerade thut, aus anderm auch möglichen, sei es nun mit noch roher Willkühr oder edlerer Freiheit ausgewählt sei; im Geheimen aber habe doch Gott alles, was wir so thun, schon festgestellt, nicht zwar roh, oder gewaltsam und zwingend das von ihm Beschlossene zu thun, wohl aber bei absoluter Weisheit und Macht alles so angeordnet, dass unser Handeln auf jedem Punkte gar nicht anders kann, als dasjenige wollen thun, was ewig beschlossen ist. Unstreitig viel vorsichtiger als Luther, der wider Erasmus Klage, wie ungemein schwer das Verhältniss der göttlichen Vorsehung und menschlichen Freiheit zu bestimmen sei, entgegnete, nichts sei leichter zu erledigen, nämlich gar nicht liessen sich beide vereinigen, sondern das Dasein der Vorsehung sei der beste Beweis, dass wir gar keine Freiheit hätten: vorsichtiger auch als Zwingli, der meint: gesetzt auch, Gott zwinge dich zu deinem Handeln, was wolltest du wider ihn murren, als ob er das Recht nicht besässe? Calvin meint, nur der Zwang würde den Willen aufheben, ganz etwas anderes aber sei die den Willen gerade als Willen in seinen Actionen prädestinirende Nothwendigkeit. Castellio erklärt diese Synthese von Freiheit und unausweichlicher Nothwendigkeit für durchaus undenkbar, indem diese Nothwendigkeit doch ein Zwang wäre; überall zeigt er, welche harten und unbefriedigenden Folgerungen Calvin doch nicht abweisen könne; da müsse Gott, wenn er Allen Gehorsam befiehlt, sie doch nicht ernstlich zu sich berufen, sondern Viele nur zum Schein, weil er im Geheimen beschlossen hat, dass Viele garnicht gehorchen werden, also eine göttliche *Simulatio*; ferner müssen der geoffenbarte, vorschreibende Wille Gottes und der geheime, wirklich handelnde einander widersprechen, und es sei nur ein Scheintrost, wenn Calvin meine, das, was er unlogisch gesetzt hat, werde im Lande des Schauens

Digitized by Google

begriffen werden; dann müsse Gott der Urheber der Sünde sein, (was er in einer besondern Abhandlung ausgeführt hat), das folge sicher aus den Prämissen, sei es immerhin richtig, dass Calvin eine solche Lehre gar nicht beabsichtige, noch billige. Kurz, was später die Arminianer wider die calvinische Prädestinationslehre vorbringen, das hat schon Castellio gelehrt.

Fragen wir uns noch, wie denn jetzt diese Streitfrage stehe, so hat Calvin die bedeutendsten Philosophen doch auf seiner Seite, Cartesius, Spinoza, Leibnitz, Schelling, Schleiermacher, in gewisser Weise auch Herbart und nach der Ansicht Vieler auch Hegel. Castellio aber hat das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes und unverkennbar auch die praktische Bibellehre auf seiner Seite, so wie die von der Erfahrung ausgehenden Philosophen. Die in der Kirche geführten Streitigkeiten haben zu keinem Ergebniss geführt, man ist vielmehr vor der Schwierigkeit der Aufgabe zurückgetreten, mehr der Ansicht Castellio's ergeben. Hat doch Herder denjenigen verwünscht, welcher diese Streitfrage wieder aufwärmen würde. Erfolglos beinahe war Schleiermachers Abhandlung über die Erwählungslehre, noch immer unerfüllt seine Zumuthung, dass man endlich diesen Streit befriedigender löse. Schleiermacher spricht für die Calvinische Ansicht, welche ungeschickt von dessen kontraremonstrantischen Anhängern vertheidigt worden sei; es scheint aber, dass doch auch er selbst das calvinische Dogma, um es vertheidigen zu können, einigermassen verändert gerade durch Einführung einer Ansicht, die Castellio dem Calvin vergeblich belieben wollte. Die Vorherbestimmung des Christenthums zur Vollendung der Menschheit könne nicht geleugnet werden; es müsse aber Alles den geschichtlichen Gang gehen, vor dem Christenthum das Judenthum dasein; wie sollte aber dieses haben bestehen können ohne Eiferer für dasselbe, die dann das sich anbietende Christenthum verschmähen; solche Eiferer müssen also mitgewollt sein, wenn das Bestehen des Judenthums bis auf Christus gewollt ist. Im Heidenthum musste viel Verderben sein, wenn Heiden zu dem aus dem verachteten Judenthum stammenden Evangelium übergehen sollten. Zum Erfolg muss der Misserfolg nothwendig mitgewollt und ebenso sicher vorherbestimmt sein, zum allmähligen Sichverbreiten des Christenthums gehört nothwendig auch der Widerstand. Also das Böse und der Misserfolg ist mit in den

Digitized by Google

Weltplan oder in die ewigen Rathschlüsse aufgenommen, wenn schon nicht um seiner selbst, sondern um des Erfolgs willen. Populär sagt man, es sei nur zugelassen, aber von Gott kann es nur mit Willen zugelassen sein. Das Christenthum will Alle beseligen, muss aber den Misserfolg bei Vielen mit wollen, Universalismus und Particularismus haben darin beide ihren Ort. Ist Erlösung gewollt, so muss das Fallen in die Sünde mit gewollt sein. Ebenso müss eine grosse Verschiedenheit der Menschen im physischen und moralischen gewollt sein, auch dass es schlechte gebe; und das ist keine grundlose Willkür, sondern nothwendig, wenn der Gattungsbegriff vollständig verwirklicht werden sollte. Alles ist Ein Rathschluss, Eine Weltordnung, die Menschheit in natürlicher Entwicklung durch's Christenthum zu vollenden. Neben sich Bekehrenden müssen immer Unbussfertige mit gewollt sein; die calvinische *horribilitas decreti* beginnt erst, wenn man sich den Gegensatz Seliger und Verdammter als Weltergebniss ewig fixirt denkt. Dann freilich ist vorherbestimmender Wille Gottes eine verletzende Vorstellung; festhalten lässt sie sich nur, wenn successiv zuletzt alle und jede Menschen ihre wahre Bestimmung erreichen.

Da ist offenbar Castellio's Lehre, Gott könne in der Menschenwelt das Gute nicht ohne das Böse sich entwickeln lassen, vollständig mit aufgenommen und der particulare Rathschluss doch aufgegeben. — Noch ausgedehnter aber in Zellers sehr beachtenswerthen Abhandlungen über unsre Fragen. Hier wird die Freiheit des Willens, auch das Zufällige und die Willkür, ja Laune so vertheidigt, dass es einen Spielraum gebe innerhalb der festen Allgemeinheit der Weltordnung, diese aber darum nie stören könne in ihrem nothwendigen Gang, weil alles Böse den Keim seiner Zerstörung schon in sich trage, und die Zufälligkeit und willkürlichen Handlungen der Menschen so mannigfaltig auseinander gehen, dass sie sich von selbst immer compensiren [1]). Erfolg muss den Misserfolg mit wollen, und sich vorstellen, Gott könnte jenen auch ohne diesen werden lassen, ist eine unhaltbare Annahme. Dieses ist das von Castellio geltend gemachte Element der Wahrheit, welches Calvin noch nicht aufnehmen konnte, die spätere Zeit aber zu

1) So Melanchton S. Schenkel II. 179.

Digitized by Google

würdigen hat. Es ist ein Vorzug der reformirten Kirche, dass sie autorisirte Bekenntnisse hat mit bedeutenden Hauptlehren, welche heutzutage nicht mehr vertreten werden können. Eine freiere Stellung zur symbolischen Lehre ist also sicher genug eingeleitet; gerade in dieser freiern Stellung aber wird die Theologie um so freudiger anerkennen, dass die protestantische Geistesrichtung selbst, welche im Prädestinationsdogma ihre erste Ausdrucksweise gefunden, besiegt ist, auch wenn sie nothwendig eine andere dogmatische Verarbeitung übernehmen und dazu Elemente derer, welche ein Calvin auf keine Weise hat würdigen können, dankbar benutzen soll. Castellio's Bedeutung ist diese, dass er zuerst auf protestantischem Boden selbst wider die erste Formulirung des protestantischen Princips sich erklärt und für ebendasselbe Princip eine andere Gestaltung vorgeschlagen hat, die sich später über die ganze protestantische Welt verbreitete. Er ist mit Einem Worte der bedeutendste Vorläufer des Arminianischen Lehrbegriffes, und dieses zu zeigen, hat unsere Arbeit sich vorgesetzt.

II.

Die Grundlagen des Erlösungsbegriffes.

Ein Wort über das Endergebniss der „Tübinger Kritik."

Von

Dr. C. Planck

in Tübingen.

Die historische Kritik des Urchristenthums, wie sie von der in diesen Jahrbüchern vertretenen Richtung ausgegangen ist, hat sich allmählig in so ausgedehnter Weise über die ganze urchristliche, vor Allem auch die nachapostolische Zeit verbreitet, sie hat ferner, wenn gleich nicht in so ausführlicher und erschöpfender Weise, auch über den eigentlichen Inhalt der Wirksamkeit Jesu selbst sich der Hauptsache nach in so weit ausgesprochen, dass es bei jener anschwellen-

Digitized by Google

den Masse der einseitig historischen und auf die bestimmten einzelnen Erscheinungen bezüglichen Untersuchung hohe Zeit geworden ist, endlich die allgemeine Frage, wie es sich denn nach dieser Auffassung des Christenthums mit den religiösen Grundbegriffen von Offenbarung und Erlösung verhalte, mit derjenigen vollständigen Bestimmtheit zu beantworten, wie sie von jenem kritisch geschichtlichen Resultate aus gefordert ist. Viele mögen allerdings eine derartige Besprechung vom Standpunkte der „Tübinger Kritik" aus für eine sehr überflüssige, wo nicht gar seltsame ansehen. Solchen kann das Nachfolgende wenigstens zeigen, dass bei der kritisch geschichtlichen Ansicht vom Christenthume noch ganz andere tiefere Begriffe möglich sind, als man wohl bei der eigenen beschränkten Partheiansicht von dem Wesen dieser Kritik sich denken mag. Der Verfasser dieses hat zwar schon anderweitig [1]) in einem umfassenderen allgemein wissenschaftlichen Zusammenhange dieselbe Frage erörtert, es wird aber wohl nicht überflüssig sein, es hier noch in anderen und bestimmteren Beziehungen zu thun.

1. Die Offenbarung als Gesetz und als Erlösung.

Als den unterscheidenden Grundinhalt des Bewusstseins Jesu bezeichnen wir nach dem theils schon früher in diesen Jahrbüchern (Jahrg. 1847), theils noch mehr an jenem anderweitigen Orte Ausgeführten den sittlichen Gedanken der für die Versöhnung mit Gott nothwendig geforderten vollendeten Hingabe an ihn im Gegensatze gegen das ganze vorangegangene, noch durch den selbstisch endlichen Zweck des Menschen innerlich entzweite und verunreinigte Verhältniss zu Gott, so dass also der endliche Zweck überhaupt untergegangen ist in dem des höheren geistig unendlichen Gesetztseins in Gott, in der *βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν*. Dieses unterscheidende Bewusstsein, in dessen Verkündigung und persönlicher Darstellung die messianische Wirksamkeit Jesu besteht, wurde daher auch theils nach den Aussprüchen und Anschauungen Jesu selbst, theils zur scharfen Hervorhebung des Unterschiedes von der nachfolgenden christlichen

1) Die Weltalter. 1. und 2. Theil. Tübingen 1850: vgl. besonders den betreffenden Abschnitt des 2. Theils.

Digitized by Google

Entwicklung und andererseits der wahrhaften geschichtlichen Continuität mit dem A. Testament, als der Gedanke der vollendeten Gesetzeserfüllung bezeichnet. Allein wie dieser selbst aus dem Bedürfnisse der Versöhnung mit Gott hervorgegangen ist, so weiss er sich eben als solcher selbst auch als das Evangelium, weiss sich zufolge der Aufhebung jenes in sich selbst getheilten und widersprechenden alttestamentlichen Bewusstseins, zufolge des Untergangenseins dieses mit Gott noch entzweiten endlich nationalen und so überhaupt selbstisch besonderen Wollens, als neue unterscheidende Kraft der Versöhnung. Diese Verkündigung tritt daher allerdings schon von vorn herein auf als die des herbeigekommenen Himmelreichs, somit als Evangelium, als Verkündigung der Versöhnung, obwohl ihr eigener Inhalt durchaus nur in der gegenständlichen Entwicklung jener vollendeten Gesetzeserfüllung selbst oder des Strebens nach dem geistigen Reiche Gottes besteht und ebenso ihr Ursprung nur im Bewusstsein der innern Nothwendigkeit jener reinen Hingabe und der hierin gegebenen neuen Kraft wahrhafter Versöhnung mit Gott liegt.

Eben hieran nun, dass sich dieses neue Bewusstsein zwar selbst als göttliche Offenbarung, als deren wesentliche Vollendung weiss, allein doch unmittelbar in der Verkündigung und gegenständlichen Entwicklung jener nothwendigen reinen Hingabe an Gott, jener vollendeten Gesetzeserfüllung selbst, in diesem allgemeinen sachlichen Inhalte, zugleich die neue erlösende Kraft der Versöhnung zu bringen sich bewusst ist, haben wir die bestimmtere Erörterung über das ursprüngliche Wesen des Christenthums als Offenbarung und Erlösung anzuknüpfen. Ehe wir jedoch auf die nähere thatsächliche Begründung davon eingehen, dass diess das Unterscheidende des Bewusstseins Jesu und des reinen Urchristenthumes war, und ehe wir diess namentlich auch im Gegensatze gegen die nachfolgende Entwicklung des christlichen Bewusstseins nachweisen, ist zunächst, um den allgemeinen Gesichtspunkt für alles Folgende zu gewinnen, das zu erörtern, in welchem Sinne bei diesem geschichtlichen Ursprunge des Christenthums überhaupt von Offenbarung und Erlösung gesprochen werden kann und muss.

Vorerst erhellt schon bei der obigen immanent geschichtlichen Erklärung des Christenthums aus dem alttestamentlichen Bewusstsein selbst, dass doch auch hiebei nicht der Wille selbst es ist, welcher

Digitized by Google

sich als solcher zur reinen Hingabe an den göttlichen geistig unendlichen Inhalt erhebt, sondern dass es im scharfen Gegensatze gegen den Willen, wie er für sich selbst war, als den blos endlichen (in seinen nationalen Zweck versenkten), vielmehr die im göttlichen Offenbarungsgesetze gegründete höhere Nothwendigkeit ist, zufolge welcher das Ich anstatt seines bisherigen inneren Widerspruches schlechthin nur in der reinen einfachen Hingabe seines Wollens an Gott, in dieser Aufhebung seines endlichen Zweckes in den rein göttlichen, seine allgemeine Versöhnung mit Gott finden zu können sich bewusst wird und ebendamit zugleich auch, von jenem Widerspruche des bisherigen Verhältnisses befreit, eine neue unterscheidende Kraft der wirklichen Versöhnung erhält. Also der Wille selbst ist hierin Nichts, er ist nach seinem eigenen Wollen wesentlich in jenen endlichen selbstischen Inhalt versenkt, ohne dass er die Kraft wäre, durch seine That sich aus dieser seiner Endlichkeit zu erheben; nur in dem geistig sittlichen über den Willen selbst hinausliegenden und ihm entgegenstehenden Gesetze, in der durch dasselbe gesetzten Nothwendigkeit der einfachen und wahrhaften Hingabe an Gott als der alleinigen Bedingung der Versöhnung mit ihm, liegt die befreiende erlösende Kraft, welche den für sich selbst vielmehr widerstreitenden Willen zum Bewusstsein des unendlichen Zweckes der Versöhnung emporhebt. Es ist also in derselben Weise, wie nach dem allgemein christlichen Bewusstsein selbst, eine über den Willen, überhaupt über das Ich für sich selbst hinausliegende erlösende Kraft, in welcher der Ursprung des Christenthums liegt; nur ist dieselbe, statt über die endlich bedingte Geschichtsentwicklung überhaupt hinausgehoben, in losgerissener Weise für sich gedacht zu sein, vielmehr eine innerhalb der geistigen Entwicklung selbst bleibende, ist innerhalb des Geistes ein gegenüber von dem Willen und dem eigenen Zweckbewusstsein unabhängig höheres befreiendes Gesetz.

Indessen bei dieser nächstliegenden Seite, diesem unmittelbaren Ursprunge des Christenthums selbst, lässt sich für die vollständige Entwicklung des Erlösungsbegriffes, wie von selbst erhellt, nicht stehen bleiben; vielmehr muss vor Allem schon das alttestamentliche geistig sittliche Gesetz selbst ein ebenso auf unabhängig höhere Weise, im Gegensatze gegen das eigene menschliche Wollen und Bewusstsein, wie doch zugleich innerhalb der geistigen Entwicklung selbst

Digitized by Google

entsprungenes sein. Für die rein religiöse Anschauung von dem Ursprunge des Christenthums hat der Offenbarungscharakter des alttestamentlichen Gesetzes nicht diese unmittelbare Bedeutung; denn obwohl nach dieser Anschauung die Erlösung selbst durch die alttestamentliche Offenbarung wesentlich vorbereitet ist, so wird sie doch in ihrem Ursprunge über den einfachen immanenten Zusammenhang mit dem A. Testamente ebensosehr ganz hinausgehoben, wird zu einem absoluten von der vorangegangenen Geschichte aus noch nicht zu erklärenden, also gegen dieselbe transcendenten Akte gemacht. Für die rein geschichtliche Erklärung dagegen ist der Begriff des Christenthumes als Offenbarung nur unmittelbar zusammen mit dem der alttestamentlichen möglich; sie setzt so einerseits das A. Testament erst in seine vollständige wahre Bedeutung für den Ursprung des Christenthums ein, während jener absolute neue Akt, von welchem aus das rein religiöse Bewusstsein das Christenthum gesetzt sein lässt, auch in der neueren Wissenschaft theilweise zur einseitigen Lostrennung des Christenthums von dem Judenthum führen musste (wie namentlich bei Schleiermacher), und andererseits setzt sie so doch im Gegensatze gegen die Transcendenz des A. Testaments erst die wahrhaft dem Wesen des Christenthums entsprechende geschichtliche Immanenz der erlösenden höheren Macht in ihr Recht ein. In Beziehung auf die alttestamentliche Offenbarung selbst nun hat der Verfasser dieses anderwärts [1]) die bestimmtere Nachweisung gegeben, wie nur in dem inneren Widerspruche des blos natürlichen, sich als wesentliche Hingebung an den endlichen Inhalt und ebendamit in seiner Nichtigkeit wissenden Willens das Bewusstsein des vielmehr unbedingt mit sich einigen auf sich selbst bezogenen Willens als des allein wahren Daseins und als des jenseitigen beherrschenden Gesetzes der Dinge seinen Ursprung hat, hierin also der ursprüngliche Monotheismus des jüdischen Volkes begründet ist. Es ist aber dann ferner gezeigt, wie aus dieser rein endlichen Entzweiung des Willens, in welcher derselbe (unbeschadet seines Bestehens durch Gott) sich doch vor demselben nur als nichtigen und von ihm getrennten wusste, die rein an sich vorhandene positive Beziehung zwischen dem Bewusstsein und dem unbedingt einigen

1) A. a. O. 2. Th. S. 38 ff.

Digitized by Google

Willen als dem jenseitigen höheren Gesetze der Dinge hervortrat, wie das endliche Bewusstsein des Volkes auf unabhängig an sich seiende thatsächliche Weise sich seiner unterscheidenden geistigen Beziehung zu seinem Gotte auch als eines unterscheidenden positiven Gesetztseins in ihm bewusst wird (in der nur durch die geistige Macht seines unterscheidenden Gottesbewusstseins möglich gewordenen Errettung aus Egypten), so dass nun aber auch das Volk nur in der wahrhaften Unterordnung seines bestimmten endlichen Wollens unter das Gesetz des unbedingt einigen Willens, nur in der inneren sittlichen Zusammenstimmung seines Wollens mit dem unabhängigen Gesetze seines menschlichen Daseins, in dieser Heiligkeit, seines unterscheidenden Gesetztseins in Gott gewiss wird. Und so ist es einfach das unabhängig an sich seiende höhere Gesetz des menschlichen Wesens als freien Willens, welches mit innerer Nothwendigkeit im endlichen Bewusstsein als Offenbarung hervortritt, nämlich als die Erkenntniss, dass der blos natürliche Wille als in sich selbst nichtiger an dem unbedingt in sich einigen Willen ein Gesetz seines eigenen bestimmten Wollens habe, dass so nicht der natürliche Zweck des Willens, welcher vielmehr immer ein blos endlicher bleibt, sondern das mit der Ordnung seines menschlichen Wesens zusammenstimmende heilige oder allgemein sittliche Wollen der unbedingte (göttliche) Selbstzweck sei. In diesem Hervortreten der Offenbarung ist und bleibt das eigene Wollen und Bewusstsein des Menschen das für sich selbst blos nichtige, blos endliche, es hält ja für sich (auch nach dem Eintritte der Offenbarung) noch an dem blos endlichen Zwecke fest. Nur die im freien Wesen des Willens begründete unabhängige Nothwendigkeit, mit welcher im Gegensatze gegen die eigene endliche Entzweiung schon überhaupt das Bewusstsein des unbedingt mit sich einigen Willens als des beherrschenden Gesetzes der Dinge sich bildete, nur diese Nothwendigkeit ist es, welche im Gegensatze gegen die Trennung, in der das endliche entzweite Bewusstsein für sich selbst seinem Gotte gegenübersteht, vielmehr mit höherer über diess Bewusstsein selbst hinausliegender Gesetzmässigkeit jene rein an sich vorhandene positive Beziehung des Bewusstseins auf den

Digitized by Google

unbedingt einigen Willen zur Erkenntniss bringt. Nur auf thatsächliche höhere, über sein eigenes Wollen und Bewusstsein hinausliegende Weise, also durch wahrhafte Offenbarung, wird demnach das Ich zu der Erkenntniss hingeführt, dass es selbst in der Unterordnung seines bestimmten menschlichen Wollens unter das Gesetz des unbedingt einigen Willens positiv in Gott gesetzt sei, dass also jenes sittliche Wollen unbedingter göttlicher Zweck sei. Es ist der für sich selbst vielmehr widerstrebende blos endliche Wille, welcher durch das unabhängig höhere praktische Gesetz seines eigenen freien Wesens, das des unbedingt in sich einigen Willens als des allein wahren Seins, zum geistig sittlichen Zwecke, zur freien Unendlichkeit herangezogen wird. Und die ganze alttestamentliche Geschichte ist ja der fortwährende Zeuge dieser Unmacht und Nichtigkeit des endlichen Willens für sich selbst. In ihr liegt der Grund, dass der Wille auch jetzt noch seinen Zweck ungeachtet des Bewusstseins von dessen Endlichkeit doch nur im endlich Nationalen hat, das Gesetz des sittlichen in sich einigen Wollens für ihn nur erst als das Gesetz eines anderen gegenüberstehenden Willens ist; ebendarin liegt der Grund des noch neben dem Geistigen einhergehenden äusseren Reinigkeitsgesetzes u. s. w., sofern hierin nur die negative noch nicht selbst positiv sittliche Seite des Gegensatzes gegen die Endlichkeit des eigenen Zweckes enthalten ist, von dieser Endlichkeit des eigenen Wollens aus auch ebendamit die äussere Endlichkeit dieses Daseins selbst (Geburt, Tod u. s. w.) zum Unreinen wird, der fortwährenden Reinigung bedarf und daher die Reinheit sich überhaupt auch auf jene äusseren natürlichen Bestimmungen erstreckt (z. B. natürliche Makellosigkeit des Priesters, des Opferthieres u. s. w.). In jener Nichtigkeit des eigenen Wollens, die nicht durch sich selbst, sondern nur durch jenes unabhängig erziehende höhere Gesetz des in sich einigen Wollens zum auserwählten Volke geworden ist, liegt endlich der Grund des ganzen innern Widerstreites der alttestamentlichen Geschichte, der Abgötterei und nationalen Zerrissenheit, wie überhaupt der innern Entzweiung mit dem sittlich unendlichen Inhalte, und gerade indem die letzte das eigene endliche Wollen vollständig durchbrechende Konsequenz der Offenbarung, das Christenthum hervortritt, zeigt so vollends die Mehrheit des Volkes im Ganzen über-

Digitized by Google

haupt ihre Unfähigkeit, sich hiezu zu erheben und findet in der nichtigen endlichen Besonderheit ihres Nationalbewusstseins ihren Untergang. — Aber auch das Christenthum selbst hat ebendarum seinen Ursprung überall nicht in der eigenen freien Erhebung des Willens und Bewusstseins, sondern in jenem höheren unabhängigen Gesetze des Geistes, welches, wie es bis dahin den widerstrebenden Willen unter seine Zucht genommen hat, so nun in vollendeter Weise seine von der Endlichkeit befreiende Macht bewährt, indem es einfach durch seine höhere unabweisbare Konsequenz den Geist mit der Nothwendigkeit der reinen Hingabe an Gott durchdringt und so mit einer neuen unterscheidenden Kraft der Versöhnung erfüllt.

Was in dem Obigen bestimmter eben in Beziehung auf den Ursprung des Christenthums und schon der alttestamentlichen Offenbarung gesagt ist, erhält seine einfache allgemeine Begründung ebenso durch den wahren Begriff des Willens nach seinem endlich bedingten Wesen. Denn dieser, obwohl die für sich geschiedene freie Selbstheit seines endlichen vorausgesetzten Seins, ist doch eben nur die Form oder Selbstheit dieses letzteren, er ist also für sich, als die wesentliche nothwendige Beziehung auf dieses sein blos vorausgesetztes Wesen, an sich selbst in der blosen Endlichkeit gefangen. Das Höchste, wozu es der Wille aus sich selbst, durch seine subjektive Erhebung bringt, ist daher nur das, sich als geistige Selbstheit d. h. entweder schöne Gestaltung oder geistige Macht seines endlichen natürlichen Willensinhaltes zu setzen, wie der griechische und römische Geist; und da, wo es sich um die allgemeine Befreiung von der blosen Endlichkeit überhaupt handelt, besteht dieselbe entweder nur in der überhaupt noch ungeistigen und alles Leben ertödtenden leeren Abstraktion (wie im Buddhismus), oder selbst da, wo das heidnische Alterthum seinen letzten nächsten Schritt gegen das bereits erschienene Christenthum hin thut, in der Neuplatonischen Philosophie, ist doch die Unendlichkeit des sich als Selbstzweck wissenden allgemein sittlichen Wollens nicht weniger fremd, das Ich zieht sich nur zurück in die vollendete reine Form seiner gegenständlich bedingten geistigen Beziehung, in den reinen Gedanken. Nur das unabhängige praktische Gesetz des menschlichen Wesens (d. h. der durch das Wesen der freien Selbstheit geforderten Versöhnung), wie es von dem inneren bewussten Wider-

Digitized by Google

spruche des natürlichen Willens selbst aus sich zunächst in seinem formellen Begriffe, als das des unbedingt mit sich einigen rein in sich als Selbstzweck ruhenden Wollens zum Bewusstsein bringt und so als das beherrschende Gesetz der Wirklichkeit sich darstellt (weil ja der natürliche Wille selbst sich in dem allgemeinen Gesetze der Dinge vielmehr nur als nichtigen, als Widerspruch gesetzt weiss), — nur dieses praktische Gesetz ist die Macht, welche den für sich selbst in der Endlichkeit gefangenen Willen mit höherer innerer Nothwendigkeit zu seiner unendlichen Bestimmung heranzieht, sein Wollen unter den unbedingt mit sich einigen Willen unterordnet und so nicht in dem eigenen endlichen Zwecke, sondern in der geistigen Zusammenstimmung des Wollens selbst mit der Ordnung seines menschlichen Wesens den unbedingten (göttlich gesetzten) Selbstzweck erkennen lehrt. Oder um es noch schärfer zu bezeichnen: nicht der Wille ist es, der sich durch sich zur unendlichen Versöhnung zu erheben vermag, denn der Wille für sich ist als diese freie Form doch immer zugleich das wesentliche Hingegebensein, Versenktsein in seinen vorausgesetzten blos endlichen Daseinsinhalt; sondern die Freiheit, die Selbstständigkeit im Willen ist es, die ebenso, wie sie in ihm das Bewusstsein seines Widerspruches als endlicher Wille und dagegen des unbedingt mit sich einigen Willens als des wahren Gesetzes der Wirklichkeit hervorbringt, so auch mit höherer über den Willen selbst und über sein Zweckbewusstsein hinausliegender Nothwendigkeit ihn dem Gesetze des unbedingt einigen Willens unterwirft, so dass nur die auf Seite des Wollens, des selbsständigen freien Seins, gesetzte Uebereinstimmung mit der Ordnung des menschlichen Wesens, also das allgemein sittliche Wollen als unbedingter Selbstzweck zum Bewusstsein kommt, nicht aber der auf unabhängig äussere Weise bedingte blos endliche Zweck des eigenen Wollens, bei welchem dasselbe immer in sich entzweit bleibt.

Mit dem Allem ist demnach jene subjektiv autonomische Geschichtsanschauung, wie sie in ihrer theoretischen vor Allem von der Hegel'schen Philosophie herstammenden Form die Geschichte überhaupt zum Werke einer absoluten Vernunft, zum Prozesse eines absoluten Geistes macht, in ihrer Wurzel aufgehoben. In dieser Anschauung kommt vor der falschen theoretischen Umwandlung der religiösen und überhaupt der geschichtlichen Entwicklung weder

Digitized by Google

deren wesentlich praktischer und in höherer Form geistig sittlicher Inhalt, noch auch zugleich die Tiefe der inneren Entzweiung des Willens und des praktischen Bewusstseins zu ihrem Rechte. Dagegen ist mit dem Obigen an die Stelle dieser theoretischen Absolutheit des einseitig in sich alle Wahrheit befassenden Selbstbewusstseins vielmehr die gänzliche praktische Unfähigkeit des Ichs getreten, sich irgend durch das eigene Wollen und Zweckbewusstsein zum wahrhaft Sittlichen zu erheben, es ist also in ihrer durchgreifenden Schärfe jene Wahrheit wieder eingesetzt, welche in ihrer ganzen Macht und Tiefe der kirchlich protestantische Begriff der menschlichen Sündhaftigkeit einst ausgesprochen hat. Wie diese praktische Wahrheit in der neueren Wissenschaft vorübergehend zurückgedrängt werden konnte und musste, davon wird gegen den Schluss hin noch kurz die Rede sein.

Allein wenn so der Begriff der Unmacht und Nichtigkeit des eigenen Wollens und Zweckbewusstseins und der unabhängig von ihm mit höherer Gesetzmässigkeit sich vollziehenden Erlösung in sein Recht eingesetzt ist, so ist doch darin nicht weniger auch das erhalten, was das unwiderrufliche Ziel der wahrhaft bewussten wissenschaftlichen Weiterentwicklung des religiösen Geistes seit dem Protestantismus ist. Es ist doch zugleich nur ein wahrhaft immanentes, im inneren unabhängigen Wesen des Geistes gegründetes ewiges und glorreiches Gesetz der Freiheit selbst, das als offenbarende und erlösende Kraft in der Geschichte wirksam ist. Mitten selbst in der unfreien Knechtschaft unter dem Gesetze, in welcher der für sich in der Endlichkeit gefangene Wille des Volkes des A. Testaments sich findet, ist es doch in Wahrheit nur das innere Gesetz der Freiheit selbst, der selbstständigen (unendlichen) geistigen Versöhnung, welches den Willen in dieser Zucht heranzieht. Nur das eigene freie Wesen des Willens selbst ist ja der Grund, zufolge dessen ihm statt der entzweiten reinen Endlichkeit seines eigenen an die Natürlichkeit hingegebenen Wollens vielmehr der unbedingt mit sich einige einfach in sich als Selbstzweck ruhende Wille als das wahrhafte Gesetz des Seins zum Bewusstsein kommt und zufolge dessen ebendarum auch er selbst dazu hingeführt wird, in jenem unbedingt mit sich einigen Willen, um sich in ihm gesetzt

Digitized by Google

zu wissen, auch ein Gesetz seines Wollens anzuerkennen. Und so ist es nur das innere Gesetz der Freiheit selbst, zufolge dessen auch im menschlichen Wollen nur der allgemeine sittliche Wille als unbedingter Selbstzweck zum Bewusstsein kommt (im Gegensatze gegen den äusseren nichtigen und vergänglichen Zweck), sosehr auch dem eigenen Wollen dieses von der Endlichkeit befreiende Gesetz zunächst noch als ein blos gegenständliches erscheint und erst in seiner letzten Konsequenz, im Christenthume, für ihn selbst zum wirklich befreienden, zur Kraft unendlicher Versöhnung wird.

Dieser Begriff von Offenbarung und Erlösung lässt sich nur noch von jener Anschauung aus als ungenügend angreifen, welche überhaupt nicht blos (wie das Obige) von der gänzlichen Unfähigkeit des eigenen Wollens und Zweckbewusstseins, sich zum wahrhaft Sittlichen zu erheben, ausgeht, sondern welche überhaupt eine Verderbniss des menschlichen Wesens, eine Unfähigkeit dieses letzteren selbst annimmt, sich also einfach auf den Boden jenes altkirchlichen Begriffes der Sünde stellt. Allein nicht das wirkliche und wahre tiefere Bewusstsein der Sünde ist es, welches diese letztere Anschauung hervorgebracht hat, sondern die noch einseitig praktische, gegen die wahre endlich bedingte und theoretische Gesetzmässigkeit der Entwicklung noch widerstreitende Form des religiösen Bewusstseins, das, dass das menschliche Wesen in seinem Ursprunge einseitig als ein auf unbedingte göttliche Weise gesetztes und so wenn nicht als ein wirklich vollkommenes, doch jedenfalls als wirkliche Kraft der unmittelbaren wahrhaften Vollkommenheit aufgefasst wurde, so dass hiegegen das endlich bedingte Wesen der geschichtlichen Entwicklung, ihr innerer Widerspruch und ihre Erlösungsbedürftigkeit, nur als ein Abfall, als eine erst durch den menschlichen (wiewohl selbst unerklärten) Akt des Bösen herbeigeführte Verderbniss angeschaut werden konnte. Und demgemäss ist es dann auch die Geschichte, die es uns bezeugt, dass es nicht eine eingetretene Verderbniss des menschlichen Wesens selbst ist, die ihr zu Grunde liegt, sondern dass einfach nur die nothwendige Endlichkeit der Entwicklung des eigenen Wollens und Zweckbewusstseins es ist, in welcher alles noch Unwahre und innerlich Widersprechende, alle Entartung selbst der schönsten und kräftigsten Bildungsformen begründet ist. Gegen jene noch einseitig praktische Anschauungsform ist es eben, dass der Geist der neueren

Digitized by Google

Zeit (wie er überhaupt auf die allgemeine Versöhnung der praktischen religiösen Wahrheit mit der natürlichen Gesetzmässigkeit der Dinge hinarbeitet) den zugleich unabhängig wissenschaftlichen, auf die innere theoretische Gesetzmässigkeit der endlich bedingten Entwicklung und zugleich damit auch erst wahrhaft auf das höhere Wesen des Geistes gegründeten Begriff der Offenbarung und Erlösung herzustellen hat, so dass hierin erst das Streben schon des kirchlichen Protestantismus zur Erfüllung kommt, nämlich zugleich mit der ganzen Tiefe des Erlösungsbewusstseins den Menschen doch ebenso auch erst ganz sein höheres Gesetz in der Erlösung wiederfinden zu lassen. Die wirkliche natürlich bedingte Geschichtsentwicklung kennt zwar in ihrer Weise gleichfalls die selbstische Auflösung eines anfänglichen Zustandes der allgemeinen religiösen und rechtlichen Versöhnung, allein ohne damit irgend das Obige aufzuheben.

Wenn aber vor Allem gegen jenen Ursprung des Christenthumes aus der befreienden höheren Macht des alttestamentlichen Offenbarungsinhaltes selbst schliesslich die Anschauung der Schrift geltend gemacht wird, so ist nun eben in dieser Beziehung das schon zu Anfang Vorangestellte über das Erlösungsbewusstsein Jesu selbst, sowie dessen Unterschied von der nachfolgenden Entwicklung näher zu begründen und zu bestimmen. — Das ganze Auftreten Jesu bei den Synoptikern und insbesondere bei Matthäus unterscheidet sich dadurch, dass er unmittelbar in der gegenständlichen Entwicklung der neuen vollkommenen *δικαιοσυνη*, die er verkündigt, also des Wesens dieser vollendeten Gesetzeserfüllung selbst, auch die Versöhnung zu bringen sich bewusst ist, dass so nur in den allgemeinen Inhalt, welchen er verkündigt und darstellt, nicht aber in seine Persönlichkeit als solche die erlösende Kraft gesetzt wird. In der entschiedensten Weise trägt diesen Charakter vor Allem die Bergpredigt, welche doch so zu sagen als ein allgemeines Programm der ganzen Wirksamkeit Jesu vorangestellt ist und die ausdrückliche Erklärung über seine allgemeine Stellung enthält, welche aber bei dem Allem doch durchaus nur die gegenständliche bestimmte Entwicklung der wahrhaften *δικαιοσυνη*, der nothwendigen reinen Hingabe an Gott ist, so dass ihr unterscheidend Neues nur darin besteht, das noch selbstisch Beschränkte und innerlich Widersprechende des alttestamentlichen Bewusstseins zu durchbrechen. Ganz analog ist,

Digitized by Google

wenn Matth. 19, 16 ff. und in den Parallelstellen auf jene Anfrage, was zum ewigen Leben erfordert werde, wieder zunächst nur mit dem Inhalte des Gesetzes geantwortet und die Aufforderung Jesus nachzufolgen selbst nur mit jenem sonstigen Gesichtspunkte der vollständigen reinen Hingabe an Gott (vollständige Opferung des irdischen Zweckes um des »Schatzes im Himmel" willen) zusammengenommen wird. Wie verschieden ist diese nur von dem allgemeinen praktischen Inhalte ausgehende und ebenso noch ganz auf die subjektive menschliche Seite, auf das Erwerben des Schatzes im Himmel gerichtete Anschauung von jener, welche vielmehr vor Allem unmittelbar auf die Person Jesu als die erschienene ζωη und auf deren δοξα hinweist, wie verschieden auch diese unmittelbare Gegenwärtigkeit der ζωη selbst (oder die entsprechende unmittelbar gegenwärtige χαρα des Christen) von der Jenseitigkeit jenes in der menschlichen reinen Hingabe an Gott zu gewinnenden „Schatzes im Himmel!"

Was so in allem diesem offenkundig zu Tage liegt, dass nämlich Jesus einfach von der inneren unabweisbaren Nothwendigkeit der reinen Hingabe an Gott, von der durch dieses Bewusstsein gegebenen neuen Kraft der Versöhnung und der wiederum durch dieses neue sujektive Verhalten gegebenen Theilnahme am göttlichen Reiche ausgeht, keineswegs aber an einer durch seine Persönlichkeit als solche gesetzten neuen Lebensmittheilung den unterscheidenden Inhalt seines Bewusstseins hat, diess wird ebenso dadurch bestätigt, dass Jesus ebenso wenig von einem solchen Begriffe der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit oder Sündhaftigkeit ausgeht, wie er bei dem an die Person als solche geknüpften Begriffe der Erlösung vorausgesetzt ist. Anstatt einen solchen allgemeinen Begriff der Sündhaftigkeit zu Grunde zu legen, nach welchem das Gesetz selbst überhaupt noch keine befreiende Kraft haben könnte, geht Jesus vielmehr immer nur von dem bestimmten geschichtlichen Widerspruche des alttestamentlichen Bewusstseins, von dem in sich selbst noch getheilten und zertrennten, noch selbstisch beschränkten Wesen desselben aus. Dieser Widerspruch ist es, der namentlich in der Stelle Matth. 6, 24, in der Unmöglichkeit, zwei Herren zu dienen, und ebenso v. 21 in den Worten ausgesprochen ist, dass, wo der Schatz des Menschen, auch sein Herz sei, d. h. mit

Digitized by Google

dem eigenen endlichen Zwecke die geistige Hingabe an Gott nicht vereinbar sei. Und ebenso ist es ja auch sonst überall dieses durch den selbstischen endlichen Zweck noch verunreinigte und verkehrte religiöse und sittliche Bewusstseins, gegen welches Jesus sich richtet, der Mangel wahrhafter Liebe, wahrhaften über die Abhängigkeit von der endlichen Sorge erhabenen Vertrauens u. s. w., so dass dann diesem Allem die innere konsequente Vollendung des Verhältnisses zu Gott, die in allen Beziehungen durchgeführte wahrhafte und einfache Hingabe an ihn, ohne welche keine wirkliche Versöhnung möglich ist, entgegengestellt wird. Hier also haben wir den geschichtlichen Christus, das wahrhaft bestimmte geschichtliche Wesen der ursprünglichen Erlösung, nicht aber in der späteren religiösen Allgemeinheit jenes über das bestimmte Verhältniss zum alttestamentlichen Bewusstsein einseitig hinausgehenden Begriffes von Sünde und Erlösung.

Nur die Stelle Matth. 11, 27 ff. hebt in einer unterscheidenden Weise die Person Jesu als Mittelpunkt der Erlösung hervor; allein genauer betrachtet widerspricht diese Stelle nicht nur allem Bisherigen nicht, sondern gibt vielmehr eine positive Bestätigung für dasselbe. Denn vorerst ist ja doch eben diese Stelle eine vereinzelte ungewöhnliche, sie enthält nicht eine Weise des allgemeinen lehrenden und wirkenden Auftretens Jesu, sondern sie ist ein Ausbruch des in Betrachtung des höheren göttlichen Offenbarungsplanes gesteigerten subjektiven Gefühls, gibt sich zunächst schon ihrer Form nach als solchen. Ferner enthält dann der Begriff des πατηρ nichts, was über die sonstige praktische (allerdings gleichfalls gegenüber von dem ganzen vorangegangenen Bewusstsein unterscheidende) Bedeutung dieses Wortes hinausgienge. Gott ist als der, welcher die Menschen ganz und wahrhaft mit sich versöhnen, sie auf wahre unendliche Weise in sich setzen will, auch auf unterscheidende Weise der Vater, und eben im Zusammenhange mit diesem neuen vollendeten Offenbarungsverhältnisse wird ja Gott hier als Vater angeredet; er ist es dann wieder in einem unterscheidenden Sinne in Beziehung auf Christus als den, welcher selbst der Träger dieser vollendeten allgemeinen Offenbarung ist, welchem er so „Alles übergeben hat." Insbesondere aber wird ja dann auch hinsichtlich dieses unterscheidenden Verhältnisses, in welchem der Sohn zum Vater steht, nichts

Digitized by Google

Weiteres ausgesagt, als was eben auch von dem Offenbarungsverhältnisse sich sagen lässt. Gott und zwar vor Allem Gott als „Vater" kennt in wahrhaftem Sinne Niemand als Christus, der, welcher erst dieses ganz unterscheidende Bewusstsein der einfachen Hingabe an Gott oder Einigung mit ihm und des geistig unendlichen Gesetztseins in ihm hat, statt noch in jener endlichen menschlichen Trennung zu leben. Und in derselben Weise, zufolge dieses ganz unterscheidenden neuen und vollendeten Verhältnisses kennt dann auch Niemand den Sohn als der Vater oder wem es der Sohn will offenbaren. Allerdings ist und bleibt so die Stelle ein Ausbruch des erhöhten gesteigerten und begeisterten Selbstbewusstseins Jesu; für ihn, der sonst ganz nur die volle menschliche Hingabe an Gott und das hiedurch bedingte geistig himmlische Reich zum unterscheidenden Inhalte seiner Verkündigung hat, ist es nicht das Gewöhnliche, in solcher Weise vom Bewusstsein seiner unterscheidend hohen Stellung, als Sohn, auszugehen; allein ebendamit stimmt ja auch die Vereinzelung dieser Stelle vollkommen zusammen. Und um nun allem diesem erst auch die volle positive Bestätigung zu geben, kehrt ja nun eben in dieser Stelle selbst nach dem Ausbruche des erhöhten Selbstbewusstseins das volle rein menschliche Bewusstsein wieder; es ist der »Sanftmüthige" und vor Allem »der von Herzen Demüthige" d. h. der, welcher ganz dieses endlich bedingte menschliche Bewusstsein der vollen Hingabe an Gott vertritt, der die Mühseligen und Beladenen zu sich einladet. Ja um dem Ganzen seine volle unterscheidende Bestimmtheit zu geben, so kehrt ja auch hier in dem Bilde des ζυγος und φορτιον der Gesichtspunkt des Gesetzes wieder, wenn gleich eines gänzlich anderen als jene sonst angegriffenen „unerträglichen Lasten," welche der äusserliche Gesetzesdünkel und nationale Hochmuth der Schriftgelehrten den Seinigen auflädet. In diesem „nehmet auf Euch mein Joch" liegt gerade nach dem unmittelbar vorangegangenen Ausdruck des erhöhten Selbstbewusstseins Jesu nur ein um so stärkerer Contrast gegen den johanneischen Christus, es ist der ganze Gegensatz dessen, welcher (wie der johanneische Christus) die göttlich erschienene und auf unmittelbar gegenwärtige göttliche Weise sich mittheilende ζωη vertritt (wie diess im johanneischen Evangelium auf so bezeichnende Weise der Gedanke des Essens des Fleisches und Blutes, dieser

Digitized by Google

göttlichen Selbstmittheilung oder Selbsthingabe ausdrückt), und andererseits dessen, welcher die Versöhnung vielmehr noch ganz als das demüthig menschliche sich Hingeben an Gott vertritt. Hiemit haben wir also in dieser Stelle die durchgreifendste Bestätigung jenes sonstigen Bewusstseins Jesu und dasselbe ergibt sich dann aus jener (in einer Beziehung schon oben angeführten) Stelle Matth. 19, 16 ff. mit den Parallelstellen bei Markus und Lukas, wo Jesus auf die Frage nach dem Wege zum ewigen Leben nicht nur nicht auf seine Persönlichkeit als solche hinweist, sondern ausserdem, dass er die Nachfolge, zu der er auffordert, ganz unter den einfachen Gesichtspunkt der vollständigen praktischen Hingabe stellt, auch nach Mark. und Luk. [1]) die Bezeichnung „gut" von sich ablehnt, — eine Antwort, die so einfach, wie sie hingestellt ist, nicht etwa blos die Bedeutung haben kann, die im Sinne des Fragenden nur so leichthin gebrauchte Bezeichnung zurückzuweisen, sondern die, zumal wenn wir sie mit allem Uebrigen zusammennehmen, unzweifelhaft nur die Bedeutung der wahrhaften menschlichen Demuth hat, dagegen nicht mit jener Anschauung vereinbar ist, welche eben die Person Jesu zum erlösenden Principe alles geistigen Lebens macht.

Allein, sagt man, wenn auch bei Matth. nicht Jesus selbst in ausdrücklicher Weise seine Persönlichkeit als die erlösende und Leben gebende hinstellt, so war sie es doch an sich, konnte es genügen, dass in Wirklichkeit, in der gegenständlichen einfachen Entwick-

1) Wenn bei Matth. die andere Lesart als ursprünglich anzunehmen sein sollte, so wäre diess wohl nur ein Zeichen eines anfänglich vorhandenen Bedenkens, die Antwort Jesu in jener Form hinzunehmen; denn dass die Form, die sie bei Mark. und Luk. hat, nicht eine später entstandene ist, liegt hier im Wesen der Sache. Auch sonst finden sich ja gerade bei Matth. noch Spuren einer unverkennbar auf apologetisches Streben zurückweisenden Darstellung (vgl. namentlich die Auferstehungsgeschichte), obgleich dieselben nicht eine gegenüber von den andern Evangelien spätere Abfassung, sondern vielmehr die ältere noch erst in der Feststellung der evangelischen Geschichtsform begriffene Zeit anzeigen. Später, bei Mark. und Luk., würde sich dann schon das unbefangenere Verhalten zeigen, welches auch jenen Ausspruch sich in seiner Weise zurechtzulegen weiss.

Digitized by Google

lung jenes neuen Verhältnisses zu Gott, sich seine unsündliche Persönlichkeit als die erneuende und belebende Kraft bewies. Allein von selbst erhellt, wie unhaltbar diese Anschauung ist; denn so hätte Jesus gerade das, was doch der eigentliche entscheidende Punkt der ganzen Offenbarung und Erlösung sein sollte, jenes Bewusstsein der Sünde, wie es bei diesem Begriffe der Erlösung vorausgesetzt ist, und die zufolge dieser Sündhaftigkeit allein erlösende Kraft der höheren über das endliche menschliche Wollen hinausliegenden Persönlichkeit unberührt gelassen, hätte doch einseitig nur unmittelbar jenen allgemein praktischen Inhalt der unterscheidenden reinen Hingabe an Gott als das Versöhnende hingestellt. Und wie würde eine solche Anschauung zusammenstimmen mit jener johanneischen, welche, wie sie die Person Christi als das alleinige und unmittelbare Lebensprincip selbst fasst, so auch konsequent seine ganze Wirksamkeit von diesem sich selbst als die unmittelbar gegenwärtige ζωη wissenden und als solche sich Andern offenbarenden Bewusstsein erfüllt sein lässt?

Bestimmen wir also das wahre Wesen der im ursprünglichen Christenthume erschienenen Offenbarung und Erlösung gemäss dem geschichtlichen Bewusstsein Jesu selbst, so beruht die unterscheidende Offenbarungswahrheit des reinen Urchristenthumes gerade darin, dass es seinem Ursprunge zufolge noch in der immanenten geschichtlichen Nothwendigkeit feststeht, mit welcher das im Alten Bunde offenbar gewordene höhere Gesetz der Freiheit schliesslich auch den Widerstreit des zugleich noch für sich selbst stehen gebliebenen endlichen Willens durchbricht und ihn für immer zu dem in jenem höheren Gesetze enthaltenen geistig unendlichen Selbstzwecke erhebt. Hierin erst haben wir die wahrhafte Offenbarung; denn diese ist doch nur da, wo die höhere sich offenbarende Kraft ebenso ganz und wahrhaft im Menschlichen selbst gegenwärtig ist (statt eine zugleich über alle endliche menschliche Bedingtheit hinausgestellte für sich seiende zu sein), wie sie von dem, in welchem sie offenbar wird, dem eigenen menschlichen Wollen und Zweckbewusstsein sich streng unterscheidet. Gerade darauf also beruht die wirkliche geschichtliche Offenbarung, dass jene für sich losgerissene Transcendenz, von welcher aus das einseitig religiöse Bewusstsein sie gesetzt sein lässt, nicht ist; diese

Digitized by Google

Transcendenz, in welcher das Wesen der Offenbarung gesucht wird, gehört vielmehr, wie das Folgende in bestimmter entwickelter Weise zeigen wird, dem endlichen Bewusstsein, jener Trennung an, in welcher dieses sich gegenüber von seinem Gotte weiss. So wie einst in der vormosaischen Gottesanschauung der für sich selbst nur in die Natürlichkeit hingegebene und hierin sich in seiner ganzen Entzweiung wissende Wille den ihm entgegengesetzten unbedingt mit sich einigen Willen einseitig nur als diesen von ihm getrennten jenseitigen kannte, vor welchem er sich nur in seiner eigenen Nichtigkeit wusste, während dagegen die Offenbarung vielmehr eben darin besteht, dass im Gegensatze gegen diese eigene subjektiv endliche Trennung des Bewusstseins vielmehr die an sich vorhandene innere positive Beziehung zwischen dem Begriffe des unbedingt einigen Willens und dem endlichen Bewusstsein sich thatsächlich der Erkenntniss aufdrängte, Gott also zum Gotte des Volkes und eben damit der unbedingt einige Wille zu einem Gesetze des menschlichen Wollens selbst, zum geistig sittlichen wurde, so besteht auch der Ursprung der christlichen Offenbarung eben darin, dass die Trennung, welche das eigene Wollen und Bewusstsein zwischen sich und seinem Gotte macht und in welcher es diesem mit seinem nationalen Zwecke gegenüberzustehen sich bewusst ist, sich vielmehr als nichtig erweist, dass vielmehr kraft der an sich vorhandenen inneren Beziehung, zufolge welcher das höhere geistig sittliche Gesetz in Wahrheit nur aus dem inneren Gesetze der Freiheit selbst hervorgegangen ist, nun dieses Gesetz auch mit innerer höherer Nothwendigkeit den endlichen Willen überhaupt durchbricht, seine vollständige erlösende Macht an ihm bewährt. Allein so wie einst das eigene endliche Bewusstsein des Mosaismus seiner Natur nach jene innere (im Wesen des Geistes gegründete) positive Beziehung zu dem Gesetze des unbedingt einigen Willens nicht begreifen konnte, sondern eben von seinem für sich selbst blos endlichen in der Trennung befindlichen Bewusstsein aus den Offenbarungsinhalt des Bundesverhältnisses nur als einen von jener Transcendenz aus gesetzten anschauen konnte, so muss allerdings auch das aus seinem ersten innerlich nothwendigen Ursprunge herausgetretene christliche Bewusstsein die Offenbarung nothwendig gemäss seiner eigenen subjektiv endlichen Trennung von dem transcendenten höheren Gesetze auffassen, es trägt so selbst in

Digitized by Google

die christliche Offenbarung seine endlich geschichtliche Transcendenz hinein, muss auch seinen neuen religiösen Inhalt dieser letzteren gemäss durchbilden, so dass erst von der vollendeten Durchbildung in diesem Sinne aus dann die immer bewusstere Aneignung des Offenbarungsinhaltes an das menschliche Wesen als solches möglich ist. Dieser Unterschied der nachfolgenden Entwicklung von dem wahren ursprünglichen Bewusstsein, welches zwar gleichfalls sich nothwendig als göttliche Offenbarung weiss, allein hierin doch zugleich noch in der erlösenden inneren Nothwendigkeit feststeht, der es seinen Ursprung verdankt, ist nun vor Allem an der paulinischen Anschauung zu erörtern.

Der bestimmende Mittelpunkt und Ausgangspunkt des paulinischen Bewusstseins ist das durch Christus bewirkte Innerlich geworden sein des geistig göttlichen Inhaltes, welchem früher, im alttestamentlichen Gesetze, der endliche Wille noch in der Entzweiung gegenüberstand; es wird also ausgegangen von der Thatsache dieser durch Christus gekommenen innerlichen Kraft des neuen subjektiven Verhältnisses zu Gott und der damit gegebenen Versöhnung. Allein indem nun Paulus hievon schon als von einer gegebenen Thatsache ausgeht, ohne selbst noch im Ursprunge dieses neuen versöhnten Verhaltens festzustehen, und indem er hiebei eben diese subjektiv innerliche Seite, diese innere Kraft des neuen Verhältnisses zu Gott festhält im Gegensatze gegen das frühere subjektive Entzweitsein mit Gott, so fasst er nun eben von diesem vorangegangenen Verhältniss aus, in welchem das Bewusstsein das Gesetz nur als transcendentes und sich als dieses endliche Wollen kannte, das Ich selbst einseitig als blosse Endlichkeit (Sündhaftigkeit), fasst es nur nach der Nichtigkeit seines eigenen Wollens, während er die an sich vorhandene innere Beziehung des Wesens des Ichs zu dem Offenbarungsgesetze und die darin gegründete immanente höhere Nothwendigkeit der Erlösung nicht kennt. So kann also nach dieser paulinischen Anschauung jene neue innerliche Kraft nur auf eigentlich transcendente Weise gesetzt sein, es ist keine Erkenntniss davon vorhanden, dass eben jener unterscheidende das ganze Bewusstsein durchdringende Gedanke der nothwendigen reinen Hingabe an Gott die bisherige Entzweiung, den Widerspruch des alttestamentlichen Verhältnisses aufgehoben hat; sondern indem gemäss der ganzen An-

Digitized by Google

schauung, von welcher das Bewusstsein herkommt, einseitig nur die Nichtigkeit des eigenen Wollens festgehalten wird, so wird Christus nothwendig zum transcendenten himmlischen Menschen. Es ist zwar auch hier in Christus nur erst diese Kraft des neuen menschlichen Verhältnisses zu Gott angeschaut, er ist nur der himmlische Mensch, aber doch ist er so wesentlich diese transcendente praktische Kraft.

So verallgemeinert sich bei Paulus zuerst das Bewusstsein der Erlösung im Gegensatze gegen seine ursprüngliche geschichtliche Bestimmtheit zu jenem Gegensatze von Sünde und Gnade, von Gesetz und Evangelium. Es handelt sich nicht mehr um den bestimmten Widerspruch des alttestamentlichen Bewusstseins, von welchem Jesus ausging, dass es nämlich zufolge seines noch endlich nationalen selbstischen Zweckes der wirklichen geistigen Versöhnung mit Gott nicht fähig war, sondern für Paulus tritt an die Stelle hievon die allgemein religiöse Anschauung, dass überhaupt das Gesetz noch keine versöhnende befreiende Kraft hatte, weil das menschliche Wesen nach seinem gegebenen Zustande ganz in den Willen der Sünde gefangen war. Das alttestamentliche Gesetz führt also nicht blos eben aus dem Grunde die Entzweiung mit sich, weil im Bewusstsein selbst noch nicht die wahre und volle Konsequenz hinsichtlich seines Verhältnisses zum geistig sittlichen Inhalte des Gesetzes, die Nothwendigkeit der einfachen reinen Hingabe an Gott, durchgedrungen ist, sondern es ist überhaupt eben das Gesetz als solches, welches die Entzweiung noch nicht überwinden kann, es muss an die Stelle des Gesetzes überhaupt vielmehr der erlösende ideale Mensch, die erlösende Persönlichkeit treten. Die Erlösung aber besteht so gleichfalls nicht darin, dass zwar das eigene Wollen und Zweckbewusstsein für sich selbst gänzlich unfähig ist, sich zum geistig unendlichen Selbstzwecke des einfachen Lebens in Gott zu erheben, dass aber das geistige Offenbarungsgesetz selbst in sich die immanente befreiende Konsequenz trägt, welche den Geist mit dem Bewusstsein der für die Versöhnung unumgänglichen reinen Hingabe an Gott erfüllt und ihm so eine neue unterscheidende Kraft der Versöhnung selbst gibt. Bei Paulus ist vielmehr gar kein Gedanke davon mehr vorhanden, dass in jenem unterscheidenden neuen Bewusstsein der nothwendigen einfachen Hingabe an Gott (oder der vollendeten

Digitized by Google

Gesetzeserfüllung) auch eine neue versöhnende Kraft liegen könne; es ist also dieser Gedanke zwar nicht mit Reflexion ausgeschlossen, allein doch ist für Paulus der Sache nach das menschliche Bewusstsein und Wollen überhaupt gegenüber von jedem Sollen, allem blosen Gesetze, noch unmächtig, so dass diess der Konsequenz nach auch von jenem Gesetze des reinen geistig unendlichen Wollens, der einfachen Hingabe an Gott gilt. Es ist sonach bei Paulus, wenn auch wieder nicht in reflektirt ausgesprochener Form, das menschliche Wesen überhaupt, welches nach seinem geschichtlichen Zustande für sich rein in der Endlichkeit gefangen ist, nicht blos das eigene Wollen in jenem früher bestimmten Sinne. Und diess ist, wie schon bemerkt, für die blose subjektiv innerliche von ihrem wahren geschichtlichen Ursprunge schon abgelöste Reflexion des christlichen Bewusstseins nothwendig, weil das Gesetz für die ganze vorangegangene Anschauung ein transcendentes war, gegenüber von welchem das Ich nach seinem gegebenen Wesen sich als blos endlichen Inhalt wusste, so dass die durch Christus eingetretene Verinnerlichung des geistig Göttlichen wesentlich durch die höhere transcendente Kraft seiner Persönlichkeit vermittelt schien.

Die innere Kritik dieser Anschauung nun ist ja eben im Bisherigen von selbst enthalten. Paulus, wie er schon seiner geistigen Bildungsgeschichte nach auf eine von der übrigen Gemeinde mehr getrennte, selbstständig ausserhalb derselben stehende Weise zum Christenthum hinüberkam und so der äusseren Anregung in sich selbst eine eigene und neue bestimmte Form gab, ist auch der Erste, in welchem das bestimmte geschichtliche Wesen des Urchristenthumes zugleich schon untergegangen ist in der eigenen subjektiv religiösen Auffassung. Indem für ihn nur die von ihrem geschichtlichen Ursprunge und Inhalte schon abgelöste, für sich ergriffene Thatsache der im Christenthum geschehenen Verinnerlichung des geistig Göttlichen der bestimmende Ausgangspunkt seines Bewusstseins ist, so wird dieselbe nun einseitig gemäss dem Geiste der allgemein religiösen Anschauung, in welcher er überhaupt feststeht, aufgefasst; es kommt im Gegensatze gegen jene an sich vorhandene innere Offenbarungsnothwendigkeit, auf welcher, wie wir sahen, das Christenthum beruht, jetzt vielmehr eben jene der subjektiven Endlichkeit des eigenen Bewusstseins angehörige Transcen-

Digitized by Google

denz in den Offenbarungsbegriff selbst herein. Diese Umwandlung zeigt sich auf wesentliche Weise bei Paulus auch darin, dass die gegenständliche entwickelte Bestimmtheit des Christenthumes, wie sie bei Jesus in der fortwährenden Beziehung auf den bestimmten geschichtlichen Widerspruch des alttestamentlichen Bewusstseins erscheint, sich vielmehr in jene subjektiv innerlichen und abstrakten Begriffe des Sterbens mit Christus, des Wandelns im Geiste u. s. w. aufgehoben hat. — Von hier aus erscheint dann also auch das Verhältniss des Paulinismus zur eigentlich apostolischen oder, wenn wir so sagen wollen, judenchristlichen Gemeinde und seine Vereinzelung gegenüber von dieser in einem ganz andern Lichte. Wohl hat Paulus diese Tiefe und Innerlichkeit des Bewusstseins voraus, mit welcher er einerseits den Gedanken der neuen durch Christus gekommenen subjektiven Kraft der Versöhnung mit Gott, andererseits die reine Nichtigkeit des eigenen Wollens für sich selbst, die Macht der Sünde erfasst hat, und ebenso ist in ihm jene unterscheidende Freiheit des Geistes, welche zufolge dieses Verinnerlichtseins das blose äusserliche Gesetz, welches seinen wahren Ursprung nur in der zugleich noch festgehaltenen Endlichkeit des eigenen Wollens hatte, von sich abweist. Allein andererseits handelt es sich nun auch in dem apostolischen Urchristenthum keineswegs blos um das traditionelle Festhalten an der durch die Autorität Jesu selbst gestützten Form, und ebenso wenig nur darum, dass für die Gemeinde im Ganzen die Aufhebung des Ritualgesetzes nicht durch den blosen Gesichtspunkt der geschehenen subjektiven Verinnerlichung des geistig Göttlichen begründet werden konnte (wie bei Paulus), sondern erst durch das sich bildende Bewusstsein einer dem gegenständlichen Inhalte nach neuen und höheren göttlichen Offenbarung, im Gegensatze gegen die blose Umwandlung des subjektiven menschlichen Verhaltens zu Gott. Die tiefere Wahrheit des reinen Urchristenthumes ist vielmehr die, dass es gegenüber von dem einseitigen Begriffe des Gesetzes bei Paulus noch jenes thatsächliche Bewusstsein hatte, dass in dem neuen das ganze Bewusstsein durchdringenden Gedanken der nothwendigen reinen Hingabe an Gott, dieser vollendeten (von der widersprechenden Getheiltheit des alttestamentlichen Verhältnisses befreiten) Gesetzeserfüllung, allerdings auch unmittelbar eine neue unterscheidende Kraft der Versöhnung mit

Digitized by Google

Gott gegeben sei. Der unterscheidende Inhalt des urchristlichen Bewusstseins ist also zwar auch keineswegs das vollendete Gesetz, da es ja hierin einseitig nur erst die Transcendenz, nicht aber auch die unmittelbare Kraft der Versöhnung vor sich gehabt hätte. Das Unterscheidende ist vielmehr die in der inneren Nothwendigkeit der Sache, in der Beziehung des Menschen zu Gott begründete unumgängliche Vollendung des menschlichen Verhaltens zu Gott, so dass im Bewusstsein dieser inneren den alttestamentlichen Widerspruch aufhebenden Nothwendigkeit auch unmittelbar das der neuen versöhnenden Kraft gegeben war. Aber doch ist es so der reinen Sache nach das neue vollendete Bewusstsein des Gesetzes selbst, welches das Befreiende ist. Indem nun das Bewusstsein der für die Versöhnung unumgänglichen Nothwendigkeit dieser einfachen Hingabe an Gott an sich selbst auch sich von einer neuen Kraft der Versöhnung durchdrungen fühlte, folgte zwar keineswegs, dass es in den unvollkommenen „Gesetzeswerken", in dem einzelnen doch jederzeit unvollkommenen Wollen und Handeln, die Gewissheit der Versöhnung mit Gott suchte, wohl aber dass ihm die Gewissheit der neuen principiellen Versöhnung mit Gott, das Evangelium, nicht in jenem Gegensatze gegen das Gesetz stand wie bei Paulus, sondern dass es in Christus selbst noch das ausgesprochene und thatsächlich vertretene erlösende Bewusstsein der vollen wahrhaften Gesetzeserfüllung, der einfachen geistig sittlichen Hingabe als des ausschliessenden unendlichen Selbstzweckes anschaute. Auf solche Weise konnte zunächst, bis zur bevorstehenden letzten auch äusseren Vollendung des göttlichen Reiches, die anfängliche Gemeinde selbst noch am Ritualgesetze festhalten, sofern sie mit Jesus selbst nur erst von dem Gedanken des neuen vollendeten Verhaltens zum göttlichen Gesetze, des einfachen Lebens in ihm ausging, während das Offenbarungsgesetz als dasjenige betrachtet wurde, das von Anfang schon die Konsequenz dieser reinen und vollen geistigen Hingebung in sich enthielt und nur vor dem eigenen menschlichen Wollen sich noch nicht in dieser seiner Konsequenz geltend machen konnte. In dem geistig unendlichen Selbstzwecke, welcher jetzt das Bewusstsein erfüllte, lag zwar von selbst, dass das Ritualgesetz nur noch als vorübergehendes geschichtlich gültiges Element der Offenbarung betrachtet werden konnte, so wie es dann eben darum auch

Digitized by Google

in der nachfolgenden Entwicklung nothwendig weichen musste; allein jene Konsequenz, welche Paulus Galat. 5, 2 ff. zieht, ist nur nach einer Seite hin richtig, sofern nämlich das Ritualgesetz wesentlich noch auf dem dualistischen Gegensatze des eigenen nationalen Zweckes und andererseits des geistig sittlichen Gesetzes beruhte; dagegen ist sie in ihrer Auffassung des Gesetzes überhaupt gegenüber von dem Bewusstsein der Urgemeinde nicht richtig, weil dieses vielmehr der Sache nach in dem neuen wahrhaft durchgeführten Bewusstsein des Gesetzes selbst eine neue immanente Kraft der Versöhnung hatte.

In dem Briefe Jakobi schimmert in den Begriffen des *νομος τελειος ἐλευθεριας* und der Wiedergeburt durch den *λογος ἀληθειας* noch eine Hinweisung auf das ursprüngliche Verhältniss durch. Allein es ist von entscheidender Bedeutung, daran festzuhalten, dass das urchristliche Bewusstsein nur in der unmittelbaren innerlichen, auf der Beziehung des Menschen zu Gott (oder dem Gesetze) beruhenden Begründung des vollendeten menschlichen Verhaltens zu Gott, in der Aufhebung des widersprechenden alttestamentlichen Verhaltens und der damit gegebenen immanenten Kraft der Versöhnung mit Gott feststand; ihm war wie für Jesus selbst, noch in der unmittelbaren, gegenständlichen Entwicklung der nothwendigen ungetheilten menschlichen Hingabe an Gott (oder dieser allein wahren vollendeten *δικαιοσυνη*) zugleich auf thatsächliche immanente Weise die neue unterscheidende Kraft des Versöhntseins mit Gott gegenwärtig. Sobald dagegen dieses erste unmittelbar lebendige Verhältniss verschwunden war, das noch im gegenständlichen bestimmten und entwickelten Gegensatze gegen den Widerstreit des alttestamentlichen Bewusstseins, in dieser innerlichen anfänglichen Begründung lebte und hierin seiner neuen Kraft sich bewusst war, sobald an die Stelle dieses Verhältnisses vielmehr die selbst schon reflektirte und im Gegensatze gegen Paulus ausgebildete allgemeine Auffassung des Christenthums selbst als des gegebenen vollendeten *νομος* trat, wie diess im Briefe Jakobi der Fall ist, so verschwand auch die wirkliche unterscheidende Wahrheit des Urchristenthums. Wenn jene paulinische von der immanenten ansichseienden Beziehung beider Seiten (von diesem wahren geschichtlichen Verhältnisse) schon abgelöste Gegenüberstellung des

Digitized by Google

Gesetzes und andererseits des Ichs als des seinem Wesen nach blos sündigen eine einseitige aus der Transcendenz des subjektiven endlichen Bewusstseins entsprungene ist, so hebt dagegen jener antipaulinische aber gleichfalls schon spätere und reflektirte Begriff des τελειος νομος und des durch ihn geforderten werkthätigen Handelns den tieferen Begriff der Sünde und Erlösung auf. Wenn der paulinische Glaube in einem einseitigen Gegensatze steht gegen die höhere befreiende Konsequenz des Gesetzes, wie sie im urchristlichen Bewusstsein lebte, so stehen dagegen die Werke des Briefs Jakobi, diese gesetzliche Thätigkeit, ebenso schon in einseitigem Gegensatze gegen die im paulinischen Begriffe des Glaubens zu Grunde liegende höhere und erlösende principielle Kraft. Die Anschauung des Briefs Jakobi hat zwar selbst ihre Erklärung durch den Zusammenhang mit dem urchristlichen Bewusstsein, ist aber, statt wie dieses noch die unmittelbare immanente und lebendige Offenbarung zu sein, vielmehr die „strohern" gewordene, der Endlichkeit des eigenen Bewusstseins und seiner Reflexion anheimgefallene Form derselben. Denn das wirkliche Bewusstsein jener in dem Offenbarungsgesetze selbst an sich enthaltenen befreienden Konsequenz ist für die urchristliche Anschauung noch nicht möglich, es kann nur an sich in dieser immanenten Offenbarung feststehen und darin das unmittelbare Gefühl der Versöhnung haben. Für die spätere Reflexion dagegen, indem sie ebenso wie der Paulinismus das Christenthum als schon gegebenen von seinem inneren Ursprunge abgelösten Inhalt aufnimmt und es nun hierin noch als Gesetz denkt, sei es auch als den νομος τελειος, ist dasselbe zufolge der ganzen alttestamentlichen Anschauung, von der sie herkommt, eben das transcendente, und jenes immanente, in dem neuen allgemein paktischen Inhalt selbst begründete Bewusstsein der Versöhnung wird daher, indem es doch auch jetzt noch sich festhalten will, vielmehr zur einseitigen dem tieferen Bewusstsein der Erlösung widerstreitenden subjektiven Gesetzlichkeit des eigenen Handelns. Der Begriff des Christenthums als blosen vollkommenen Gesetzes kann aber überhaupt, eben weil er so für das endliche Bewusstsein noch die unversöhnte Transcendenz an sich hat, sich nicht halten, sondern verwandelt sich in den der höheren Mittheilung des Göttlichen in der Person Christi. Paulus hat also die Tiefe des Erlösungsbewusstseins, aber nicht in ihrer ansichseien-

Digitized by Google

den geschichtlichen Form, sondern in ihrer nur der eigenen Endlichkeit des religiösen Bewusstseins angehörigen Transcendenz; der Brief Jakobi kommt her von der immanenten geschichtlichen Versöhnung, aber er hat sie nur noch in der einseitigen dem Wesen der Erlösung widerstreitenden Reflexion des endlichen Bewusstseins, hat das Christenthum jetzt selbst einseitig in der Form des transcendenten vollkommenen Gesetzes, statt als die innerlich begründete, durch die Beziehung des Menschen zu Gott unumgänglich geforderte Vollendung des menschlichen Verhaltens zu ihm. Nicht das vollendete Gesetz konnte der Ausgangspunkt des christlichen Bewusstseins sein, sondern nur die (zwar göttlich geoffenbarte, aber) innerlich nothwendige Form des versöhnten Verhältnisses zu Gott.

Von einer dem paulinischen Ausgangspunkte entgegengesetzten Seite her kommt endlich die nachapostolische Entwicklung zu ihrem Begriffe der Erlösung. Paulus nämlich gieng aus von dem Bewusstsein der durch Christus gekommenen Verinnerlichung des geistig göttlichen Inhaltes, von der neuen subjektiven Kraft der Versöhnung mit Gott. Hierin hatte er mit dem reinen Urchristenthum noch den unterscheidenden Gesichtspunkt gemeinsam, dass es sich nur erst um das neue menschliche Verhalten zu Gott, um die hierin gegebene göttliche Versöhnung handelte, und die grosse Bedeutung des Begriffes von Sünde und Gnade ergibt sich bei ihm eben daraus, dass er in reflektirter und von dem inneren geschichtlichen Ursprung des Christenthumes schon abgelöster Weise eben das Ich nach seinem neuen Verhältnisse zu Gott im Gegensatze gegen das frühere zum Gegenstande hat. Indem nun aber die übrige Gemeinde diess Bewusstsein des neuen subjektiven Verhältnisses zu Gott in jener anfänglichen noch unmittelbar durch die innere Konsequenz des Gesetzes selbst begründeten Form (im Gegensatze gegen den Widerspruch des alttestamentlichen Bewusstseins) hatte und indem der beherrschende Zug des ganzen Bewusstseins jetzt eben auf die Gewissheit der Versöhnung mit Gott gerichtet war, so konnte in der weiteren Entwicklung jene negative und anthropologische Seite des Erlösungsbewusstseins, wie sie in dem paulinischen Begriffe der Sündhaftigkeit und der Entzweiung unter dem Gesetze zur Entwicklung gekommen war, sich nicht mehr geltend machen, sondern das ganze

Digitized by Google

bewegende Interesse des religiösen Bewusstseins warf sich nothwendig eben auf die gegenständliche Seite der neuen Versöhnung mit Gott. Diese aber wird nun ebenso nothwendig nicht mehr blos unter jenem anfänglichen subjektiv praktischen Gesichtspunkte des neuen menschlichen, wenn auch selbst göttlich veranstalteten Verhältnisses zu Gott aufgefasst, sondern es wird jetzt eben der Gedanke der gegenständlichen Einheit mit Gott, des höheren und göttlichen gegenständlichen Inhaltes der neuen Offenbarung das Beherrschende. Auf diese Weise wird nun aber jetzt von der religiösen Reflexion ebenso die göttliche Seite in einseitiger Transcendenz für sich festgehalten, wie einst Paulus die endlich menschliche Seite, die der Sündhaftigkeit, einseitig für sich gegenüber von dem Gesetze als transcendenten festgehalten hatte. Es kommt jetzt ebenso die immanente ansichseiende Beziehung des im Gesetze offenbaren Göttlichen zu dem menschlichen Bewusstsein nicht mehr zu ihrem Rechte, wie bei Paulus umgekehrt die ansichseiende geschichtliche Beziehung des Ichs zum Gesetze und die hierin begründete immanente Kraft der Erlösung verschwunden ist, und ebendesshalb wird nun nothwendig die höhere göttliche Persönlichkeit Christi zum Mittelpunkte des Erlösungsbewusstseins. Zunächst zwar wird naturgemäss auch in diesem Gesichtspunkte des höheren gegenständlichen Inhaltes noch jener des neuen menschlichen Verhaltens zu Gott festgehalten; dieses erscheint so als das subjektive Darbringen des höheren göttlich reinen Inhaltes vor Gott, und Christus ist so noch ganz Vertreter der Menschen, der eben in ihrem Namen sein göttlich reines Wesen vor Gott darbringt, und dessen Opfer sie sich so als das ihrige geistig anzueignen haben. Allein doch ist Christus ebendamit, zufolge dieses gegenständlich höheren transcendenten Inhaltes, selbst das höhere Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, ist dieser transcendente ewige Hohepriester. In dieser Anschauung des Hebräerbriefs handelt es sich also auch nicht mehr um den idealen himmlischen Menschen, wie bei Paulus; denn das Beherrschende ist jetzt nicht mehr blos die subjektive Verinnerlichung, die durch Christus geschehen ist, nicht mehr die in ihm angeschaute subjektive Kraft des neuen Verhältnisses zu Gott, sondern der gegenständliche höhere Inhalt in ihm. Mit dem Hebräerbriefe hat daher erst jene Entwicklung begonnen, welche innerhalb des neutestament-

Digitized by Google

lichen Kanons mit dem johanneischen Logos, schliesslich aber mit der kirchlichen Trinitätslehre und Christologie endigt. In diesem Verhältnisse zeigt sich aber sonach auf noch bestimmtere Weise, wie erst mit der Entfernung von dem anfänglichen geschichtlichen Bewusstsein des Christenthumes und dessen immanentem Ursprunge immer mehr jene dem Gegensatze des endlichen Bewusstseins angehörige Transcendenz hereinkommt. Bei Paulus tritt jener innere geschichtliche Ursprung doch noch darin auf wesentliche Weise hervor, dass es sich, wie im reinen Urchristenthume selbst, noch ganz um das neue subjektive Verhalten zu Gott, um diese menschlich praktische (ethische) Seite handelt, dass so in Christus nur erst dieses Princip der neuen subjektiven Kraft selbst, der ideale Mensch angeschaut ist; erst in der nachfolgenden Entwicklung kommt das gegenständlich Göttliche als solches in die Persönlichkeit Christi herein.

Haben wir in Allem die vollkommene geschichtliche Bestätigung jenes oben entwickelten zugleich im reinen Wesen des Willens selbst begründeten Begriffes der Erlösung, so gilt diess insbesondere auch von der Wahrheit, dass eben der konsequent gedachte Begriff der Erlösung durchaus die Scheidung nothwendig macht zwischen dem, was an sich das wirkliche Wesen der Erlösung ist, und andererseits der Form, in welcher sie sich für die Endlichkeit des geschichtlichen erlösten Bewusstseins darstellt. Denn dieses, eben indem es für sich das blos endliche ist und sich seinem Wesen nach nicht anders denn als solches weiss, schaut auch ebendarum die erlösende Macht in einer dieser Endlichkeit seines Bewusstseins entsprechenden transcendenten Trennung von sich selbst an; und während so einerseits die erlösende Macht einseitig als eine für sich seiende (von ihrer wahren immanenten Beziehung zum Ich selbst losgerissene) Transcendenz ist, muss sie andererseits ebendesshalb, um als erlösende angeschaut werden zu können, einseitig vermenschlicht, in die Endlichkeit des Bewusstseins selbst herabgezogen werden. Der Begriff der über den Willen erhabenen erlösenden Kraft und andererseits ihrer erlösenden menschlichen Beziehung ist nicht als wahrhafte Einheit, als wahrhaftes Zumal gedacht, sondern er ist als einseitiger in Wahrheit widersprechender Wechsel beider Seiten, in diesem Wechsel hat sich immer die spätere blos religiöse Auffassung der Erlösung bewegt. Die

Digitized by Google

wahre wirkliche Erlösung also ist ihrer Natur nach höher und grösser als die Form, in welcher sie dem eigenen endlichen Bewusstsein selbst sich darstellt, und eben darauf beruht auch die gänzlich unterscheidende Wahrheit und Dignität, welche dem reinen Urchristenthum, vor Allem dem Bewusstsein Jesu selbst zukommt; denn dieses, wenn es auch natürlich nicht selbst die Einsicht in sein eigenes wahres Wesen, vor Allem schon in das der alttestamentlichen Offenbarung selbst hat, insoweit also die endlich geschichtliche Form theilt, steht doch zugleich an sich im wahren Ursprunge der Erlösung fest. Diese in ihrem wahren Begriffe also macht jenem widersprechenden Wechsel der Seiten ein Ende, sie stellt die erlösende Kraft erst in ihrem über den Willen überhaupt hinausliegenden Wesen her, als das höhere im Wesen der Freiheit gegründete Gesetz der unendlichen sittlichen Versöhnung, aus welchem allein dem für sich nichtigen eigenen Wollen und Bewusstsein die befreiende Erkenntniss und Kräftigung kommt, und doch ist dann ebendarin auch unmittelbar erst die wahrhaft innere von jener Transcendenz befreite Beziehung der erlösenden Macht zum endlichen Wollen selbst hergestellt. Paulus ist der Erste, in welchem sich die Tiefe des entwickelten Erlösungsbewusstseins ausgesprochen hat; allein er steht ebendarum nicht mehr in der wahren rein geschichtlichen Erlösung selbst fest. Jener noch unmittelbar aus der transcendenten Zucht des alttestamentlichen Gesetzes hergekommene, dem eigenen Wesen nach sich nur als die unfreie Endlichkeit und ebendamit Sündhaftigkeit wissende Geist konnte allerdings gegenüber von der erschienenen Erlösung in der alttestamentlichen Offenbarungswahrheit nur erst das »verdammende ertödtende Gesetz des Buchstabens« sehen, es ist und bleibt ihm das blose jenseitige Gesetz, und die erlösende Kraft, wie sie von dieser einseitigen Endlichkeit des eigenen Bewusstseins aus nur als transcendente sich darstellt, muss, um erlösende zu sein, in ihrer Offenbarung selbst einseitig als Endlichkeit gesetzt werden, sie ist nur als diese Persönlichkeit, als dieser ideale Mensch. Dem seiner selbst bewusst gewordenen Geiste aber, der schon in der ersten Offenbarung des A. Bundes, in dieser dem Ich noch fremden schweren Zucht des Gesetzes, doch nur das im eigenen unabhängig ansichseienden Wesen des freien Willens gegründete Gesetz des unbedingt versöhnten in sich einigen Wollens

Digitized by Google

hat kennen lernen, ihm verwandelt sich auch jenes todte Gesetz des Buchstabens, das nur die Knechtschaft unter die Sünde mit sich führt, vielmehr in das wahrhaft erlösende innere Gesetz der Freiheit. Wir, die wir gesehen haben, wie der geschichtliche Christus noch einfach und unbefangen in dieser inneren höheren Konsequenz der alttestamentlichen Offenbarung selbst, in der Aufhebung jenes in sich selbst noch getheilten widerstreitenden Bewusstseins, in der unmittelbaren gegenständlichen Entwicklung der für die Versöhnung unumgänglichen reinen und wahrhaften sittlichen Hingabe an Gott, auch der neuen unterscheidenden Kraft der Versöhnung sich bewusst ist, wie so ihm selbst noch der höhere praktische Inhalt, den er vertritt, das Erlösende ist, nicht seine Persönlichkeit als solche [1]), die sich vielmehr noch ganz in der demüthigen wahrhaft menschlichen Hingabe an Gott darstellt, — wir geben ebendamit dem reinen Urchristenthum sein wahres geschichtliches Recht zurück und setzen wie billig Christus über Paulus.

2. Allgemeinere Bedeutung dieses Erlösungsbegriffes. Rückblick auf die bisherige Kritik.

Einfach darum also handelt es sich nach allem Bisherigen, dass die höhere über das Wollen selbst hinausliegende Kraft der Erlösung,

---

1) Dieser Unterschied ist offenbar auch die einfache ursprüngliche Bedeutung der Stelle Matth. 12, 31 ff., der Sünde wider den heiligen Geist, welche sonst schon so viele Quälerei verursacht hat. Es ist die einfache Unterscheidung zwischen blosen Angriffen auf den »Menschensohn,« bei welchen (aus welcher Ursache sie immer herstammen mögen) noch keine verstockte Feindschaft gegen die göttliche Sache selbst anzunehmen ist, und andererseits eben der Feindschaft wider den inneren höheren Geist der Sache Jesu, so dass eben in der Bezeichnung des πνευμα ἁγιον, dieses Allgemeinen, an sich schon die Bedeutung der auch von subjektiver Seite principiellen verstockten Feindschaft liegt, im Unterschiede von anderen nicht so tief liegenden Anfeindungen. Offenbar aber weist so auch diese Stelle wieder auf jenen unterscheidenden geschichtlichen Christus hin; denn im Munde dessen, welcher selbst eben nach seiner Persönlichkeit das erlösende Princip des Guten wäre, hätte jene Unterscheidung keineswegs diese einfache und natürliche Bedeutung.

Digitized by Google

indem sie als solche ist und bleibt, indem also die gänzliche Unfähigkeit des eigenen Wollens und Zweckbewusstseins, sich irgend durch sich selbst zu einem wahrhaft Sittlichen zu erheben, vollkommen anerkannt bleibt, — dennoch dem Allem unbeschadet nicht als für sich losgerissene über den reinen innerlich geschichtlichen Zusammenhang zugleich transcendent hinausgestellte, sondern als wahrhaft immanente, als höheres im reinen Wesen des Geistes gegründetes Gesetz der Freiheit anerkannt und so von jenem Widerspruche befreit in ihrer ganzen konsequenten Reinheit begriffen werde. Nichts dagegen ist in der Gegenwart der wahren Wissenschaft und dem tieferen sittlichen Bewusstsein verderblicher als jene Meinung, welche in dem Gegensatze der immanenten ganz und wahrhaft innerlich menschlichen Entwicklung und andererseits des religiösen über die menschliche Entwicklung hinausgehenden Erlösungsbegriffes die wahre Frage, um die es sich handelt, schon bezeichnet zu haben glaubt; und dieses Fehlers sind freilich nicht weniger die anzuklagen, welche am lautesten die Autonomie des Geistes und so auch die seiner geschichtlichen Entwicklung im Munde führen, als die, welche keinen Begriff der Erlösung kennen ausser dem persönlichen Erlöser ihres religiösen Bewusstseins. Es ist unläugbar, dass der Mangel eines tieferen Begriffes von Offenbarung und Erlösung in der neueren autonomischen Geschichtsanschauung zunächst mit der einseitig theoretischen Auffassung der Geschichte zusammenhängt, damit, dass sie einseitig zu einer Entwicklung des Bewusstseins als solchen wurde, während der Mittelpunkt aller geschichtlichen Entwicklung nothwendig vielmehr im Willen und im praktischen Bewusstsein über sich selbst liegt. Jene aber, die im Wesentlichen von dieser Geschichtsanschauung ausgegangen es sich dann vollends zum Geschäfte gemacht haben, die Autonomie des Geistes, die Einsetzung des selbstständig Menschlichen in Staat, Gesellschaft u. s. w. zu verkündigen, dagegen im Uebrigen mit den Begriffen von Offenbarung und Erlösung fertig zu sein wähnten, diese haben dadurch allerdings der Sache des wahren Wissens am wenigsten Dienste gethan. In dieser Oberflächlichkeit ist keine Ahnung von jener Tiefe des Gegensatzes, wie sie im praktischen Wesen des Ichs begründet ist und nicht blos von dem religiösen Bewusstsein, vor Allem dem protestantisch kirchlichen ausgesprochen ist, sondern auch geschichtlich, vor Allem in

Digitized by Google

der unläugbaren ungeheuren Thatsache der alttestamentlichen Geschichte, in der Heranbildung des eigenen endlichen Willens unter der schweren Zucht des Gesetzes, zu Tage liegt. Allein wie man nun auch gegen jene Einseitigkeit sich mit Recht auf den tiefen „ethischen Faktor" des Protestantismus berufen mag, es wird und muss desshalb andererseits nicht weniger widersinnig bleiben, von ihm aus den Geist in die vergangenen Bahnen eines älteren kirchlichen Bewusstseins zurücklenken zu wollen, die er längst und auf immer verlassen hat. Diess vielmehr, kann man sagen, ist in der Gegenwart die wahre „göttliche Thorheit," gleich unbegriffen von jenen flachen Predigern der Autonomie und Humanität, wie von jenen Vorfechtern der Kirchlichkeit, dass gerade in dem Begriffe der wahrhaften rein menschlichen Entwicklung erst auch die ganze und volle Demuth des reinen Erlösungsbewusstseins hergestellt wird, die, welche allein auch mit dem geschichtlichen reinen Ursprunge des Christenthums vollkommen zusammenstimmt. Denn nicht die δοξα des nach seinem ursprünglichen vorausgesetzten Wesen über das endlich bedingte menschliche Sein sich hinauswissenden Logos, sondern jene schlichte geistig praktische Wahrheit, wie sie als die einfache und letzte Konsequenz des A. Bundes selbst dem Geiste und dem Herzen des Nazareners offenbar geworden war, jene Herzensdemuth und wahrhafte Hingabe seiner selbst, jenes Verschwundensein alles selbstisch Nationalen, wie es als dieses ebenso unterscheidende, sich isolirt wissende, als andererseits doch erst zu Allen im wahrhaft versöhnten Verhältnisse stehende Bewusstsein sich zusammenfasst in dem einfachen erhabenen Namen des „Menschensohns," — diess sind die wahren ächt menschlichen Züge des Angesichts Christi, wie sie vor Allem aus dem ersten der Evangelien uns entgegenstrahlen. Und nur dieser demüthig menschliche Ursprung des Christenthums, wie er allein mit seinem eigenen Auftreten wahrhaft zusammenstimmt, ist es auch, der seine rein sittliche Geistigkeit rettet im Gegensatze gegen alle vorausgesetzte theoretische Göttlichkeit, in die sein Ursprung eingehüllt werden soll. Allein jenen, welche heut zu Tage vorzugsweise als die Verfechter des christlichen Begriffes der Erlösung gelten wollen, ihnen ist freilich auch mit dem obigen Begriffe derselben nicht ge-

Digitized by Google

dient. In höherer Weise vielmehr wiederholt sich in unseren Tagen, was einst in den Zeiten des Ursprunges des Christenthums galt; denn sowie damals eben den vorzugsweise sich so nennenden Vertretern der alten Offenbarung nicht die innerlich geistige sittliche Unendlichkeit der christlichen Wahrheit genügte, sondern nur eine sich theoretisch erweisende über die endliche menschliche Bedingtheit hinaus seiende Göttlichkeit genug gethan hätte, so genügt auch dem jetzt vorzugsweise sich so nennenden Christenthum nicht der innerliche geistig sittliche, nur aus der höheren Kraft des unabhängigen Gesetzes der sittlichen Versöhnung stammende Ursprung des Christenthumes, sondern nur der seinem ursprünglichen theoretisch vorausgesetzten Wesen nach über die menschliche Endlichkeit und Sündhaftigkeit hinausgestellte Gottessohn. Diesem Bewusstsein also ist jener reine und strenge Begriff der Erlösung, welcher überhaupt die Persönlichkeit nach ihrem Wollen für sich selbst als das Nichtige aufweist und mit der über sie selbst erhabenen erlösenden Kraft wahrhaften Ernst macht, freilich nur ein Anstoss und der wahre menschlich demüthige Ursprung des Christenthumes, an welchen gerade seine rein sittliche innerliche Unendlichkeit sich knüpft, heute wie damals eine Thorheit.

Dass jene vorzugsweise sich christlich nennende Auffassung der Erlösung, welche in reinem Widerspruche mit der über die Persönlichkeit und ihr Wollen erhabenen erlösenden Kraft vielmehr eben die unsündliche Persönlichkeit zum Erlösenden macht, wie sie auch auf die gewöhnliche rein religiöse Anschauung sich stützen möge, doch eine theoretische Verkehrung der rein sittlichen Erlösungswahrheit sei, diess erhellt unmittelbar aus ihr selbst; denn die Persönlichkeit ist ja im Unterschiede von dem Sittlichen selbst die auf theoretische Weise schon vorausgesetzte Grundlage; in der unsündlichen Persönlichkeit wird also eine theoretisch vorausgesetzte Unendlichkeit zur Grundlage der sittlichen Versöhnung erhoben, statt dass es rein und wahrhaft die innerlich sittliche Macht selbst, das über den Willen erhabene innere Gesetz der sittlichen unendlichen Versöhnung wäre. Ebenso aber springt in die Augen, dass nur dieser innere Widerspruch, an welchem die blos religiöse Anschauung selbst noch leidet, der letzte Grund ist, welcher auch in dem neueren philosophischen Wissen den tieferen sittlichen Begriff der Erlösung ver-

Digitized by Google

hindert hat. Denn die Hegel'sche Anschauung ist nur eine zufolge des allgemeinen unterscheidenden Strebens der neueren Zeit dem menschlichen Wesen selbst immanent gewordene Form jenes theoretisch unendlichen Processes der Erlösung, wie sie ja ebenso Deduktionen des persönlichen idealen Gottmenschen, als andererseits vielmehr die Idee der Gottmenschheit der Gattung aus sich hervorgebracht hat. Diese theoretische Absolutheit des Bewusstseins aber und dieser falsche göttliche Process, in welchem die Hegel'sche Anschauung eben auf die rein religiöse zurückweist, ist es ja eben, welche die tiefere sittliche Wahrheit des Erlösungsbewusstseins nicht hat zu ihrem Rechte kommen lassen. Wohl hat sich in dem Hegel'schen Begriffe das, was in der religiösen Anschauung selbst geistig praktische sittliche Wahrheit ist, vollends in den einseitig theoretischen Process verwandelt; allein dieser logische Idealismus ist doch selbst nur eine nothwendige theoretisch gewordene Form jenes allgemein geschichtlichen, in welchem der Geist ebenso einseitig (wenn gleich zufolge der einfachen inneren Nothwendigkeit seines rein praktischen Bewusstseins) Alles in sein geistig praktisches Gesetz befasst und dieses so zu einer unmittelbaren einseitigen Identität mit dem theoretischen Grunde und Gesetze des Ganzen, zu einer widersprechenden theoretischen Unendlichkeit erhoben hat. Nur der Begriff der wahren rein menschlichen Entwicklung ist es, welcher dadurch, dass er die endliche Bedingtheit derselben zu ihrer ganzen vollen Anerkennung bringt, auch die im innersten Wesen des Wollens selbst begründete Erlösungsbedürftigkeit und die höhere Kraft des erlösenden innerlichen Gesetzes der Freiheit nach ihrem reinen und strengen Begriffe erkennen lehrt.

Das Bisherige hat jedenfalls gezeigt, dass es nichts weniger als ein Mangel an dem tieferen „ethischen Faktor« des Protestantismus ist, welcher der Anerkennung jenes an die unsündliche Persönlichkeit geknüpften Begriffes der Erlösung entgegensteht, dass es sich vielmehr umgekehrt für das wahre Wissen eben darum handelt, im Gegensatze gegen die theoretische Trübung des Erlösungsbegriffes durch den der unsündlichen Person erst das rein sittliche Wesen der Erlösungswahrheit herzustellen. Soll das Christenthum ganz als geistig sittliche innerlich unendliche Versöhnung gedacht werden, so kann es diess nur, indem auch sein Ursprung ganz und wahrhaft als

Digitized by Google

in dem innerlichen sittlichen Gesetze des Geistes gegründet begriffen ist, nicht aber wenn statt dieses innerlichen höheren Gesetzes vielmehr eine über die menschliche Entwicklung selbst zugleich hinausgestellte Persönlichkeit als solche zum Erlösenden gemacht wird; denn hierin ist ja die sittliche Versöhnung von einem ihr selbst auf unabhängig äussere theoretische Weise vorausgesetzten Wesen der Person abhängig gemacht und hat hierin den Inhalt ihres religiösen Bewusstseins, das rein sittliche innerliche Wesen desselben ist also alterirt durch die gegenständlich vorausgesetzte theoretische Unendlichkeit der Person. Es ist sonach eine ganz einfache schon unmittelbar im Worte selbst liegende Wahrheit, dass nur der ganz und wahrhaft immanente Begriff der Erlösung auch die wahrhaft innerliche geistig sittliche Auffassung derselben zulässt im Gegensatze gegen die Vermengung mit einer auf gegenständliche Weise vorausgesetzten theoretischen Unendlichkeit des Grundes derselben.

Indessen die Differenz, welche sich von hieraus eröffnet, ist eine zu weit greifende, die ganze Umgestaltung des religiösen Bewusstseins, um welche es sich von hieraus handelt, eine zu erschütternde, als dass davon die Rede sein könnte, sie hier noch im Uebrigen näher begründen zu wollen; es kann sich vielmehr nur noch um eine kurze Bestimmung dieses allgemeinen unterscheidenden Gesichtspunktes für den obigen Begriff der Erlösung handeln. Schon früher wurde als der Fehler des kirchlich protestantischen Begriffes der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit (im Zusammenhange mit seinem Begriffe des Urzustandes) der Widerstreit seiner einseitig praktischen Anschauung gegen die endlich bedingte natürliche Gesetzmässigkeit der Entwicklung bezeichnet; nur hierin ist noch die Einseitigkeit dieses Begriffes der Sünde (als einer eingetretenen Wesensverderbniss) begründet, während seine tiefe Wahrheit eben in der gänzlichen Unfähigkeit des eigenen Wollens und Zweckbewusstseins liegt, sich aus sich zum wahrhaft Sittlichen zu erheben. Wir dürfen nur dem, was hier zunächst noch in Beziehung auf den Begriff der Sünde und ebendamit auch der Erlösung gesagt ist, seine erweiterte Anwendung geben, so ist hierin der Fehler und andererseits das Ziel der Entwicklung des kirchlichen Protestantismus überhaupt bezeichnet. Was dieser zu überwinden hat, das ist nicht mehr die ursprüngliche Trans-

Digitized by Google

cendenz des geistig unendlichen Inhaltes gegen das menschliche Wesen selbst; der Protestantismus hat vielmehr diesen Inhalt als die ursprüngliche Bestimmung seines eigenen menschlichen Wesens selbst erkannt, hat so eben den unendlichen sittlichen Inhalt als solchen seiner wesentlichen Bestimmung zugeeignet und bedarf daher nicht mehr jener blos endlich menschlichen Vermittlungsform für den transcendenten Inhalt, wie sie einst der Katholicismus in der Scholastik, dann in seiner Kunst angestrebt und schliesslich in seiner Lehre vom *liberum arbitrium* u. s. w. aufgestellt hat, so dass er aber eben dadurch mit dem tieferen Erlösungsbewusstsein im entschiedensten Widerstreit ist. Indem der Protestantismus also statt einer solchen innerlich widerstreitenden blos endlichen und halben Vermittlung vielmehr den geistig unendlichen Inhalt dem menschlichen Wesen wahrhaft, als seine eigene ursprüngliche Anlage und Bestimmung angeeignet hat, so würde rein von hier aus betrachtet folgen, dass er auch die geschichtliche Erscheinung dieses Inhaltes im Christenthume als immanente Entwicklung des menschlichen Wesens selbst zu fassen hätte. Allein dem Bewusstsein der innerlichen Gesetzmässigkeit dieser Entwicklung steht nun eben die einseitige Identität entgegen, in welcher auch für die protestantische, wie für die rein religiöse Anschauung überhaupt das allgemeine praktische Gesetz des Geistes auf gegenständliche Weise mit dem theoretischen Grunde und Gesetze der Dinge verschlungen ist, und in welcher ebenso diese unabhängig endliche theoretische (oder natürliche) Gesetzmässigkeit des Seins in den auf unbedingte losgerissene Weise für sich hingestellten praktischen Grund aufgelöst ist, wie andererseits dieses geistig sittliche Gesetz seiner Wahrheit entgegen zugleich zu einer gegenständlichen theoretischen Unendlichkeit des Seins wird. So ist dann auch in der menschlichen Entwicklung die Möglichkeit der sittlich unendlichen Versöhnung, der wahrhaften Freiheit, statt erst auf der vorangegangenen endlichen Entwicklung selbst als ihrer Grundlage zu ruhen, in einseitig unbedingter Weise schon an den Anfang gestellt, die wirkliche geschichtliche Entwicklung aber wird zum Abfall, zu einer Verderbniss der menschlichen Natur, und die erlösende Macht, statt rein das innerlich sittliche höhere Gesetz der Freiheit zu sein, ist ihrer Grundlage nach vielmehr eine theoretisch über die endliche Entwicklung hinausgestellte. Allein so wie mit

Digitized by Google

jener protestantischen Aneignung des geistig sittlichen Inhaltes an das ursprüngliche menschliche Wesen selbst auch der Natur der Sache nach überhaupt die erwachende Ausbildung des selbstständig Menschlichen gleichzeitig ist, so ist eben zufolge seines noch einseitig religiösen Wesens der Protestantismus selbst nur noch der eine Faktor der Fortentwicklung, denn ihm zur Seite steht vielmehr das selbstständige auf die theoretische Gesetzmässigkeit der Dinge gerichtete Wissen, so dass nicht blos dieses von jener religiösen Seite aus seine wahrhafte geistige Vertiefung und Durchdringung erlangen, sondern ebenso das religiöse Bewusstsein vom Wissen aus ganz mit der unabhängig natürlichen Gesetzmässigkeit sich einigen und zu seiner vollständig geschiedenen rein sittlichen Wahrheit sich herstellen soll. Im Anfange zwar, und mehr oder weniger selbst noch im bisherigen Verlaufe dieser Entwicklung, steht zufolge des blosen einseitig praktischen Wesens des religiösen Bewusstseins die Wissenschaft in ihrer rein realen Form (als selbstständige Naturwissenschaft) in einseitig dualistischem äusserlichem Gegensatze, als blos empirische, nicht nur neben der religiösen Anschauung selbst, sondern auch neben der (analog wie das religiöse Verhalten) noch einseitig idealistischen Philosophie. Allein so wie doch schon in den Anfängen der neueren Zeit diess unterscheidende Verhältniss eintritt, dass die einseitig religiöse Anschauung, wenn auch zunächst nur in beschränkten Beziehungen, sich einigen muss mit der durch das unabhängige Wissen zum Bewusstsein gebrachten natürlichen (oder theoretischen) Gesetzmässigkeit, insoweit also ihren praktischen Inhalt als diesen höheren innerlich geistigen schon von dieser gegenständlichen Gesetzmässigkeit scheiden muss, so ist auch eben diess das wesentliche konsequente Ziel zugleich des religiösen und des wissenden Geistes, dass im Gegensatze gegen jenes gegenständlich theoretische Verschlungensein des geistig praktischen und des theoretischen Gesetzes der Dinge beide vielmehr ganz und wahrhaft sich scheiden, der geistig unendliche Inhalt des religiösen Bewusstseins ebenso sehr erst auf der ursprünglich vorausgesetzten natürlichen Gesetzmässigkeit alles Seins ruhe, wie andererseits in der wahrhaften unabhängigen Natur selbst das Gesetz der zum selbstständigen freien Sein sich erhebenden Entwicklung erkannt werde. Jene unterscheidende Demuth des Christenthumes, wornach es allein in der innerlich

Digitized by Google

geistigen sittlichen Hingabe den unendlichen Selbstzweck erkannte, soll eben darin erst sich vollenden, dass es im Gegensatze gegen alle theoretische und unabhängig vorausgesetzte Unendlichkeit, in welcher es bisher von der Unbedingtheit seines praktischen Bewusstseins aus den geistig sittlichen Zweck anschaute und festhielt, vielmehr rein in dem sich als Selbstzweck wissenden sittlichen Wollen seine unendliche Versöhnung erkenne und so mit der vollen unabhängig endlichen Bedingtheit seines vorausgesetzten Wesens und Daseins sich einige, dass es ebenso vor Allem auch in der Erlösung im Gegensatze gegen alle vorausgesetzte (theoretische) Unendlichkeit der Person vielmehr nur die Kraft des über alles persönliche Wollen erhabenen inneren Gesetzes der Freiheit selbst erkennen lerne. Diese Vollendung des Protestantismus ist an sich selbst die letzte bleibende Umgestaltung des einseitig religiösen Bewusstseins überhaupt; denn nur überhaupt noch in diesem allgemeinen letzten Fehler (der noch einseitig religiösen praktischen Anschauung der Dinge) ist der Mangel des kirchlichen Protestantismus begründet. Dagegen trägt das Christenthum eben dadurch allein den bleibenden wahrhaften Universalismus des Geistes in sich, dass es von der vollständig bewussten rein sittlichen Geistigkeit aus auch an sich selbst zum Wissen des reinen unabhängig theoretischen Gesetzes des Ganzen hinüberführt und so, wie es einst das selbstische endlich besondere Wollen aufgehoben hat, auch die einseitig praktische, einseitig von dem Bewusstsein ihrer selbst und ihres Gesetzes beherrschte (in diesem allgemein geschichtlichen und nothwendigen Sinne also selbstische) Anschauung der Dinge in die verklärte Demuth und zugleich damit in die selbstständig innerliche Freiheit des rein menschlichen universellen Bewusstseins aufhebt.

Hiemit haben wir die wahre „Synthese" bezeichnet, um welche es sich für den Protestantismus handelt; dieselbe ist nicht, wie sie verkehrter Weise bezeichnet worden ist[1]), eine „Synthese des Pro-

1) Hundeshagen, der deutsche Protestantismus. Als einfaches von selbst widerlegendes Gegenstück zu der dort enthaltenen Auf-

Digitized by Google

testantismus« selbst, d. h. eine innerhalb desselben bleibende Synthese des ethischen religiösen und des wissenschaftlichen Faktors; mit solcher Auffassung ist von vorn herein nur ein unfrei in das Gebiet dieses einseitig Religiösen selbst gebannter Begriff des wirklichen Zieles des Protestantismus möglich, und ist jene klägliche Verkennung des ganzen Entwicklungsganges der neueren Wissenschaft, wie des Geistes der neueren Zeit im Ganzen gegeben, wie sie sich eben von jener Seite geoffenbart hat. Jene „Synthese" ist vielmehr eine solche, in welcher der Protestantismus selbst nur der eine Faktor ist, zwar der höhere innerlich geistige, aber doch ein solcher, der erst in der Ergänzung durch den anderen, neben ihm einhergehenden, durch das unabhängige Wissen überhaupt (welches die unabhängig natürliche theoretische Gesetzmässigkeit des Seins zum Bewusstsein bringt) zu seiner vollendeten Gestalt, zu seiner eigenen wahrhaft geschiedenen rein sittlichen Wahrheit sich herstellen kann.

Es bleibt nach dem Allem nur noch übrig, von dem aus, was sich im Obigen als das wahre Ziel auch der geschichtlichen Kritik des Urchristenthums ergeben hat, einen kurzen Blick auf den bisherigen Gang derselben zu werfen. Die „Tübinger Kritik" in der Form, welche hier zunächst darunter verstanden werden muss, ist wie ihrem Ausgangspunkt, so auch ihrer weiteren Ausbildung nach eine rein historisch-kritische: so wie sie ihren Ursprung ganz von bestimmten geschichtlichen Anhaltspunkten der ältesten christlichen Entwicklungsgeschichte aus nahm und erst von hier aus allmählig sich über das ganze Gebiet des nachapostolischen wie des apostolischen Zeitalters selbst verbreitete, so zeigte sie auch darin ihren historisch kritischen Charakter, dass sie erst auf Grund der von der übrigen Entwicklungsgeschichte aus sich ergebenden Resultate, insbesondere auch auf Grund der Untersuchung über das Wesen der einzelnen neutestamentlichen Schriften, zu dem letzten Mittelpunkte der Frage, der über das Bewusstsein und das Auftreten Jesu selbst, vordrang und dass es sich dann auch hier zunächst nur um

---

fassung der neueren wissenschaftlichen und nationalen, vor Allem deutschen Entwicklung vgl. die wenn auch nur in den nothwendigsten kurzen Grundzügen gehaltene Darstellung in den Schlussabschnitten des 2. Theils der »Weltalter.«

Digitized by Google

den innerlich geistigen Gehalt des ursprünglichen Christenthums, nicht aber um das übrige für sich selbst keiner rein geschichtlichen Kritik mehr fähige Wesen der evangelischen Geschichte handelte. In dieser bestimmten blos geschichtlichen Tendenz aber bestand die „Tübinger Kritik" allerdings zunächst nur darin, die noch beschränkt geschichtliche zeitliche Entwicklungsform des anfänglichen Christenthums, vor Allem nach seinem inneren Zusammenhange mit dem A. Testamente aufzuzeigen; sie erscheint also ungeachtet ihres Strebens nach einem positiv geschichtlichen Aufbauen doch in dieser Umgestaltung der bisherigen Anschauung, zumal für diejenigen, welchen der Ausgangspunkt des Christenthums eine absolute über die sonstige geschichtliche Entwicklung hinausgestellte Bedeutung hat, nur einseitig negativ, und Geister wie Herr Hundeshagen mochten das Recht zu haben glauben, sie ebenso wie die Straussische Kritik (als diese „Würtembergische Geistesgenossenschaft" überhaupt) zu jenem einseitigen „Literatenthume" zu werfen, welchem das tiefere sittlich „stoffliche Interesse an den Glaubensobjekten," vor Allem das tiefere Bewusstsein von Sünde und Erlösung fehle, und bei welchem aller Trieb der Freiheit und des Wirkens auf das Ganze „sich in den blosen Kopf," in ein einseitiges Schriftstellerthum ergiessen soll. Hierauf zwar liesse sich zunächst einfach entgegnen, dass es gottlob auch noch ein anderes sittliches Bewusstsein gibt, welches das innere Heiligthum des Geistes von geschichtlichen kritischen Untersuchungen unabhängig weiss und so auch in der einfachen Darlegung jener kritischen Resultate doch sicher ist, das Seinige für die Herstellung der reinen geistigen Wahrheit selbst zu thun. Allein die historische Kritik ist und bleibt allerdings demungeachtet in ihrem Auftreten einseitig negativ, soweit sie nur erst das noch Beschränkte, vorübergehend Geschichtliche in dem Entwicklungsprocesse des ersten Christenthumes herausstellt und hergebrachte Illusionen zerstört, nicht aber dem unbeschadet ebenso die andere Seite, die höhere wahrhaft erlösende und offenbarende sittliche Macht in dem Ursprunge des Christenthumes zu ihrem wahren Ausdrucke bringt. Dazu aber reicht allerdings die blose historische Kritik im gewöhnlichen Sinne nicht aus, sondern wird zugleich schon der tiefere Begriff des inneren praktischen Wesens des Ichs selbst und seiner Entwicklung vorausgesetzt.

Digitized by Google

Jedoch wenn nun auch bisher die Kritik jener Aufgabe noch nicht nachgekommen war, so wie sie überhaupt die Wirksamkeit und die Geschichte Jesu selbst noch nicht in der Weise zu ihrem Gegenstande gemacht hat, wie die übrige Entwicklung des anfänglichen Christenthums, so ist es doch wiederum eine andere Frage, ob von ihren Resultaten aus jene Aufgabe nicht zu erfüllen sei und ob dieselben nicht vielmehr ihrer inneren Konsequenz nach zur Lösung derselben hinführen. Hierauf hat alles Obige die Antwort gegeben, es hat sich darin geschichtlich, wie aus der wesentlichen inneren Gesetzmässigkeit der praktischen Entwicklung überhaupt die Nichtigkeit jener Anschauung gezeigt, welche nur in einer über die ganze sonstige Geschichtsentwicklung hinausgestellten Absolutheit der Erlösung den wahren Begriff derselben, sowie der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit zu haben glaubt, und welche doch vielmehr eben hierin die wahre und konsequente Tiefe des Erlösungsbewusstseins und die innerlich geistige rein sittliche Wahrheit der Erlösung noch aufhebt. Wohl kann der Verfasser dieses mit dem Obigen nichts weniger als geradezu solidarisch auch die Ansicht derer vertreten wollen, welche sonst (und mehr noch als er selbst) den Aufgaben der Kritik ihre Kräfte zugewendet haben; aber das allerdings behauptet er, dass darin die wahre Konsequenz und das tiefere Resultat dessen enthalten sei, was die bisherige historische Kritik über das Wesen des Urchristenthumes zu Tage gefördert hat, und er stützt sich hiebei auf eine Auffassung des Bewusstseins Jesu selbst, in welcher auch der Urheber der „Tübinger Kritik" im Wesentlichen die seinige erkannt hat. — Es war der tiefste und grösste Fehler der Straussischen Kritik, dass sie in der theoretischen Einseitigkeit ihrer ganzen Anschauung (welche sie mit der Philosophie theilte, von der sie herkam) nicht in der Frage nach dem innerlich praktischen Inhalte des Bewusstseins Jesu den eigentlichen Mittelpunkt der Frage erkannte, dass sie vielmehr im geraden Gegensatze hiezu einseitig die gegenständliche religiöse Anschauung des Christenthums (welche in ihrer Ausbildung erst dem späteren Bewusstsein angehört) und demzufolge die gegenständliche Anschauung der Gemeinde (den „Mythus") zum Mittelpunkte machte, hiebei dann auch sonst der theoretischen Seite der evangelischen Geschichte, den Wundern u. s. w., eine einseitige Aufmerksamkeit zuwendete und so eben die Hauptsache theils verkannte,

Digitized by Google

theils noch ganz bei Seite liess. Diejenige historische Kritik, um welche es sich hier handelt, wie sie überhaupt ganz im Unterschiede von der philosophischen Grundlage der Straussischen vielmehr von der Erforschung der einzelnen bestimmten Erscheinungen des Urchristenthums und so namentlich auch des Charakters der neutestamentlichen Schriften ausgieng, führte mit Nothwendigkeit vielmehr auf den geschichtlichen rein sittlichen Ausgangspunkt des Christenthums hin. Liegt nun unzweifelhaft eben hierin das Resultat der „Tübinger Kritik," so dass sie eben von diesem ursprünglichen rein sittlichen Wesen der Erlösung aus die nothwendige Entstehung des Dogma's in seiner gegenständlichen Gestalt (vor allem der höheren christologischen Ansicht) erkennen lässt und den ganzen Kanon erst in wahrhafter Weise als ein in sich geschlossenes System der wesentlichen Bildungsstufen des Urchristenthums, als Darstellung der inneren Entstehungsgeschichte eines kanonischen Christenthums begreifen lehrt, — dann wahrlich darf sie, welche Einseitigkeiten auch im Einzelnen sich an sie geknüpft haben, doch sich gegenüber von ihren Gegnern rühmen, dass sie mehr gearbeitet habe als sie alle.

Zugleich ist nun übrigens nach allem Obigen auch der Mittelpunkt der ganzen kritischen Frage über das Urchristenthum ein wesentlich anderer, als er noch immer von gegnerischer Seite her aufgefasst zu werden scheint. Denn von welcher eingreifenden Wichtigkeit auch die ganze sonstige Untersuchung über das Wesen und den Ursprung neutestamentlicher Schriften, sowie über die Entwicklung der zwei ersten christlichen Jahrhunderte und das Verhältniss derselben zum neutestamentlichen Kanon sein mag, der letzte entscheidende Mittelpunkt sowohl in geschichtlicher wie in principiell wissenschaftlicher und religiöser Beziehung liegt doch immer in dem Bewusstsein und Wesen jenes wahren geschichtlichen Christus, wie er bei Matthäus vor Allem erscheint, und dem von hieraus sich ergebenden Begriffe der Erlösung. Hier liegt insbesondere auch gegenüber von dem vierten Evangelium (unbeschadet aller sonstigen insbesondere in diesem Evangelium für sich selbst schon enthaltenen Entscheidungsgründe) der letzte Hauptgrund für und wider, und ebenso wird auch eine wahre historische Kritik der evangelischen Geschichte selbst eben in diesem geistig praktischen Inhalte ihren entscheidenden Ausgangspunkt zu nehmen haben, von welchem im

Digitized by Google

Wesentlichen auch das Urtheil über den übrigen äusseren Inhalt dieser Geschichte, das Wunderbare in derselben u. s. w. abhängen muss. Hier, in diesem wahren Kerne der ganzen Frage, ist dann allerdings der Punkt, wo am unmittelbarsten die Beziehung der geschichtlichen Kritik zur innerlichen principiellen Auffassung der Geschichte überhaupt sich zeigen wird, hier aber auch der Punkt, wo alle theologische Kunst zerschellen wird an jener unumstösslichen Thatsache des wahren geschichtlichen Bewusstseins Christi, die als Eck- und Grundstein des ganzen neutestamentlichen Kanons eingefügt ist und welche die Kirche mit ihrem Dogma wohl zu überbauen bestimmt war, die aber in der innerlich geistigen Vollendung des Christenthumes mit Nothwendigkeit als der wahre Ausgangspunkt wieder hervortreten muss.

Im Uebrigen täusche man sich wenigstens nicht länger über die Differenz, um welche es sich in Wahrheit handelt. Nicht das tiefere praktische Bewusstsein der Erlösungsbedürftigkeit des eigenen Wollens und Wissens, seiner völligen Unmacht, sich durch *seine* That und *sein* unmittelbares Zweckbewusstsein zum sittlich Unendlichen zu erheben, kann die wahre Wissenschaft aufheben wollen, sondern darum handelt es sich, dass in der gewohnten religiösen Form dieses Begriffes dessen reine und konsequente sittliche Tiefe noch nicht zu finden ist, dass das, womit man das Christenthum zu erhöhen meint, jene vorausgesetzte Göttlichkeit der Person, so wie jene ganze gegenständlich theoretische (oder vorausgesetzte) Unendlichkeit des Seins, an welche das einseitig religiöse Bewusstsein noch die Wahrheit des Christenthums knüpft, vielmehr noch ebenso sehr ein Widerspruch ist gegen die wahrhafte Demuth seines geschichtlichen Ursprunges und des wahren praktischen Bewusstseins überhaupt, wie andererseits noch eine Trübung seiner rein *sittlichen* (nur von dem *Geiste*, von dem *Wollen* aus zu setzenden, nicht aber auf einem schon gegebenen *Sein* beruhenden) unendlichen Versöhnung. Dieser letzte Differenzpunkt, an welchem die Wissenschaft ihrer Natur nach angekommen ist, — die allgemeine Scheidung (und ebendamit auch erst Einigung) der unabhängig theoretischen natürlichen Gesetzmässigkeit der Dinge und andererseits der praktischen rein sittlichen Wahrheit — ist allerdings seiner Natur nach kein solcher, auf dem eine unmittelbare und schnelle Entscheidung möglich wäre;

Digitized by Google

allein die wahre geschichtliche Auffassung des Christenthums weiss darin ihr Schicksal an eine noch höhere und grössere Sache geknüpft, welche zwar — davon sind auch wir überzeugt — nicht blos auf dem Wege des Wissens, sondern noch auf ganz anderen Bahnen ihren Sieg sich erringen wird, die aber als die bleibende innere Vollendung und Versöhnung des Geistes schon von Anfang in seinem innersten Wesen, in dem ewigen Plane der Geschichte vorgezeichnet ist.

III.

Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft. Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang und ihr innerer Organismus.

(Fortsetzung.)

Von

Dr. Baur.

Durch Eichhorn's Einleitung kam ein frischerer und kräftigerer Geist in die neutestamentliche Kritik. Wenn auch Eichhorn seinen weitgreifenden Hypothesen ihre gefährlichste Spitze immer wieder selbst abbrach und an apologetischer Beruhigung es nicht fehlen liess, so hatte doch seine Kritik immer noch Elemente genug, welche nicht nur der begonnenen kritischen Bewegung einen neuen Aufschwung gaben, sondern auch ganz geeignet waren, einen ernstlichen Widerspruch gegen sie hervorzurufen. Das eigentliche Gegenstück zu der Eichhorn'schen Einleitung ist die Hug'sche [1]), die in der Geschichte der Einleitungswissenschaft eine sehr rühmliche Stelle einnimmt, da sie an umfassender Gelehrsamkeit, an reichhaltiger und selbstständiger Durchforschung des gesammten Materials der neutestamentlichen Kritik keinem andern Werke derselben Kategorie nachsteht. Ja selbst

---

1) Einleitung in die Schriften des N. T. 2 Theile 1808.

Digitized by Google

in Hinsicht der kritischen Unbefangenheit scheint der katholische Kritiker seinem protestantischen Vorgänger höchst zuversichtlich die Spitze zu bieten. Es ist, wie wenn er der Eichhorn'schen Hypothesenkühnheit gegenüber mit aller Ruhe und Sicherheit, selbst mit einer gewissen ironischen Kälte, den Beweis auf sich nehmen wollte, dass es trotz aller entgegengesetzten Behauptungen auf allen Hauptpunkten der neutestamentlichen Kritik auch ferner bei der hergebrachten Meinung sein völliges Verbleiben habe. Und so wenig soll dabei die Hülfe der kirchlichen Tradition und Auktorität auch nur nöthig zu sein scheinen, dass Hug es ganz darauf anzulegen scheint, mit überraschender schlagender Kürze an den unscheinbarsten, bisher noch gar nicht beachteten Data zu zeigen, welche leichte Aufgabe es sei, schon auf diesem Wege, mit rein wissenschaftlichen Mitteln, den Kanon in seinem alten Bestand aufrecht zu erhalten. Vor allem galt es der Urevangeliumshypothese entgegenzutreten. An eine aramäische Urschrift ist nach Hug so wenig zu denken, dass vielmehr auch nicht der geringste Grund zu der Annahme vorhanden ist, die Evangelisten haben anders als in derselben Ordnung, in welcher noch jetzt ihre Evangelien in unserem Kanon stehen, sie gleich anfangs geschrieben. Unsere vier Evangelien sind, wenn auch der spätere Evangelist den frühern vor sich hatte und benützte, gleich ursprünglich und selbstständig. Auch ein hebräisches Matthäusevangelium gab es nie. Denn was kann des schwachen Papias Zeugniss gegen alle jene Gründe beweisen, die uns bei Matthäus die Wahl keiner andern Sprache als der der griechischen voraussetzen lassen? Er hätte ja, wenn er hebräisch schrieb, auf den grossen vielleicht edleren Theil der Leser verzichtet; wohin er seine Blicke richtete, er konnte bei der allgemeinen Verbreitung der griechischen Sprache nimmer länger unentschieden sein, welcher Sprache er den Vorzug geben wolle. Dachte er vollends in jenen letzten Zeiten des Volks, in denen er sein Buch schrieb, gläubig an die Vorhersagungen seines Meisters, welche ihn eine nahe Auflösung des jüdischen Staates erwarten hiessen, wünschte er noch verstanden zu werden, wenn der Ueberrest der Juden ohne Tempel und Gottesdienst hier herumirrend und heimathlos im eigenen Vaterlande seine Besitzungen Andern überlassen hätte, wollte er nicht etwa nur für einige Monate, oder für ein paar Jahre schreiben, so konnte er nimmermehr in der Sprache

Digitized by Google

eines Volkes schreiben, das in Kurzem kein Volk mehr sein würde. Wie so schon in der Ordnung und äusseren Form der Evangelien alles so ist, wie wir es im Kanon vor uns sehen, so weiss Hug auch in ihrem Inhalt ohne ein Zeichen von Verlegenheit und Anstrengung alles so glatt und eben zu machen, dass man sich nur wundern muss, wie man schon so vielfachen Anstoss hier finden konnte. Ueberall ist hier nichts als Harmonie und gegenseitige Beziehung, und das Resultat der ganzen Evangelienanalyse ist: „Die vier schrieben und machten in verschiedenen Zeiten ihre Werke bekannt, von denen der zweite den ersten und der dritte die zweien und der vierte alle vor Augen hatte. Jeder von ihnen sah es als seine Obliegenheit an, und als sein Verdienst, dass er die Erzählung der früheren an Pünktlichkeit übertreffe. Der zweite arbeitete die Schrift seines Vorgängers nach der Ordnung der Zeitfolge um, und befliss sich einer sorgfältigeren Umständlichkeit und der nächsten Bestimmungen, worin jener nicht ängstlich war, übrigens hielt er sich an die Erzählung seines Vormannes, an seine Sprache und an das Wort noch immer so sorgsam, dass sein Buch nichts als eine Sammlung kritischer Notamina über ihn ist. Der dritte unterwarf alles neuen Prüfungen und was diesem an Umständen, Zeit und Bestimmtheit unbemerkt blieb, und an jenem zu vervollkommnen, oder an beiden abgängig war, that er hinzu, und machte auf dem Wege der Untersuchung eine neue Revision aller vorfindlichen Nachrichten von Jesu. Der vierte endlich sah alle, gab ihren Berichten die letzte Vollendung und durch eine Aufsammlung des Uebriggelassenen der ganzen Geschichte. Hier ist also ein allgemeiner Wetteifer nach Richtigkeit, Genauigkeit und Wahrheit, hier sind keine Rücksichten, keine Furcht zu widersprechen, keine Schonung, vielweniger ein Einverständniss. Es ist geradezu der Andere der Kritiker des Ersten, der Dritte des Andern, und der Vierte von Allen, hätte Einer sich vermessen, eine Unwahrheit zu sagen, der Folgende hätte es sich zum Geschäft gemacht, ihn zurechtzuweisen. Wo ist nun überall eine Geschichte wie diese, durch so unbefangene Anstrengung und durch so viele auf einander kommende Correcturen wetteifernder Schriftsteller in Ansehung des reinen Strebens nach Wahrheit so versichert, wie diese aus unsern Untersuchungen hervorgeht?“ [1]). Wie beneidenswerth ist der Kritiker,

1) Einl. Th. 2. S. 240 f.

Digitized by Google

der es zu einem solchen Resultat bringen kann! Welcher glückliche Gedanke, statt dass wir uns mit der Evangelienkritik abmühen, die Evangelisten einander selbst kritisiren zu lassen! Man denke sich nur, wenn Einer den Kritiker des Andern machte, welche Schutzwehr der Apologetik bilden die vier Evangelisten zusammen!

Steht es mit den geschichtlichen Büchern des Kanons so vortrefflich, wie wenig werden die Briefe zu kritischen Zweifeln und Vermuthungen Grund und Anlass geben? Es ist auch hier alles in der schönsten Ordnung, und nur das Eine kann befremden, dass Hug nicht auch die paulinischen Briefe in derselben Ordnung, in welcher sie im Kanon stehen, geschrieben werden lässt. Die Hauptaufgabe seiner Kritik ist daher, die Zeitfolge dieser Briefe zu bestimmen, wobei sogleich sehr charakteristisch ist, dass Hug ihre Reihe nicht blos mit den beiden Briefen an die Thessalonicher, sondern auch mit dem Brief an Titus beginnen lässt. An einen Verdacht gegen die Aechtheit der Pastoralbriefe ist hier auch nicht entfernt zu denken, so wenig, dass Hug auch ohne die Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft den zweiten Brief an Timotheus auf's Beste im Leben des Apostels unterzubringen weiss. Es liegen zwar im Briefe einige Anzeigen, die mit der ersten Verhaftung in Rom gar nicht zusammenstimmen, und die Sache könnte namentlich wegen des Trophimus 4, 20 bedeutender zu sein scheinen, aber wer wird denn meinen, die Worte: *Τρόφιμον ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ ἀσθενοῦντα,* die auf eine andere Reisecharte hinzuweisen scheinen als die von Lukas in der Apostelgeschichte entworfene, seien nur so zu übersetzen; „Ich verliess ihn krank in Miletus", sie können ja ebenso gut heissen: „sie haben den Trophimus krank zu Miletus verlassen." Mit so leichter Mühe weiss Hug überall Rath zu schaffen, es zeugt daher nur von seinem Reichthum an Mitteln, dass er, obgleich er eine zweite römische Gefangenschaft nicht geradezu in Abrede stellt, es gar nicht bedarf, von ihr Gebrauch zu machen. Dass Schleiermacher dem ersten Brief an Timotheus so viele unpaulinische Ausdrücke nachweisen wollte, ist eine blose Grille. Wie kann man denn von Paulus fordern, er soll in keinem Briefe Worte gebrauchen, die er nicht auch in einem andern schon gebraucht hat, oder er soll in jeden derselben alle Ausdrücke ergiessen, deren er sich in seinem Sprachvorrath bewusst ist? Ausdrücke, die sich durch eine kühnere Zusam-

Digitized by Google

mensetzung oder Selbstableitung auszeichnen, und an denen der Gegner des Briefs ein Haschen nach Neuheit wahrnehmen will, verrathen eben darin den Paulus, welcher in fesselloser grammatischer Autonomie sich eigene Worte und Kraftausdrücke zusammensetzt oder ableitet, wie es sich kaum die Tragiker erlaubt haben würden [1]). Wer so geschickt alles, was Andere bedenklich und misstrauisch machen will, zum Nutzen der Apologetik zu verwenden weiss, der müsste uns in der That an sich irre werden lassen, wenn er nicht auch dem Hebräerbriefe das ächt paulinische Gepräge aufgedrückt sehen würde. Nichts ist also, so schliesst Hug seine Untersuchung über den Hebräerbrief, gegen Paulus, alles im Gegentheil ist für ihn, und sichert ihm den Aufsatz als sein Eigenthum zu. Fragt man, woher aber nun die Verschiedenheit des Tones, die Ungleicheit der Sprache in Vergleichung mit seinen übrigen Schriften? In den Briefen Pauli herrschet wohl derselbe Geist, aber nicht durchaus derselbe Ton. Die Lagen, in denen er war, die Verhältnisse, in denen er zu den Gemeinden stand, sprechen sich höchst wahr in jeder seiner Zuschriften aus. Denken wir ihn in seinem Verhältnisse zu den Palästinern, so war er keiner der Lehrer und Väter ihrer Gesellschaften, er konnte daher niemals in jenen Ton einfallen, der ihm zukam gegen Gemeinden, die er selbst gepflanzt, gepflegt und gross gezogen hat. Sehen wir auf das Vorhaben, das ihn beschäftigte, die Eindrücke des prächtigen Tempeldienstes in Palästina, der Opfer und Feste dadurch zu schwächen, dass er alles diess im Christenthum nachwies, so führte ihn die Einheit der Materie in den Ton der Abhandlung oder der Rede hinüber. Sehen wir auf den Gesammtinhalt, so erheischte er einen höheren Ton. Paulus müsste nicht das gesunde Urtheil in der Wahl des Tons, der ihm so eigen war, gehabt haben, wenn er eine andere als die höhere und rednerische Darstellung eingeschlagen hätte, die, wie Jedermann weiss, ohne Ausrundung und Steigerung der Sprache zum Schönen nicht erzielt werden kann. Wollte man einen Einfluss des Lukas auf den Ausdruck vermuthen, was stände wohl entgegen? Er war in diesem Zeitraum im Vertrauen des Apostels so hoch gestiegen, dass seine Mitwirkung zur zierlicheren Vollendung des Aufsatzes wohl gedenkbar wäre. Gewisse Ausdrücke und Redens-

1) A. a. O. 2. S. 384.

Digitized by Google

arten, die dem Paulus nicht geläufig sind, und ausser diesem Briefe nur noch in den Schriften des Lukas und vornehmlich in der Apostelgeschichte gelesen werden, können als Bestätigung einer Vermuthung gelten, die schon für sich höchst wahrscheinlich ist. Sie gleicht auch alle Umstände ohne künstliche Hülfleistungen aus, und setzt, was vorzüglich und einzig gegen Paulus streitet, in Einklang mit den bei Weitem überwiegenden und wirklich gebieterischen Gründen, welche den Aufsatz dem Paulus zuerkennen [1]). Andere als gebieterische Gründe kennt freilich diese in ihrer Selbstgewissheit so glückliche Kritik nicht.

Bei den paulinischen Briefen ist das Eigene, dass die Ordnung, in welcher sie im Kanon stehen, mit der Zeit ihrer Abfassung nicht ganz zusammenstimmt. Vom Hebräerbriefe an aber, zu dessen Ausarbeitung Paulus die heiteren Stunden seiner nahenden Befreiung verwandte (eine Freilassung aus der römischen Gefangenschaft nimmt nämlich Hug an, ungeachtet er sich nicht bestimmt über eine zweite ausspricht, und den Apostel nach dem Hebräerbrief keinen weitern schreiben lässt), ist nun beides vollends in der schönsten Harmonie. Die folgenden Briefe, von welchen einige zu den Antilogomena gehören, sind nicht nur ächt, sondern auch in derselben Folge geschrieben, in welcher wir sie im Kanon haben, und sehr schön fügt es sich auch, dass der folgende den vorangehenden bestätigt. Hat Petrus, wie es wirklich der Fall ist, seine Briefe erst nach Jakobus verfasst, könnten wir wohl einen bündigern Beweis verlangen, dass der Brief Jakobs ein ächtes Monument des apostolischen Alterthums ist? Könnten uns wohl die Aussagen anderer Zeugen mehr darüber beruhigen, als ein solcher Erweis, der uns auf ein so hohes Alter zurückführt, gegen welches keine Ausnahme statthaben kann? [2]) Ist der zweite Brief des Petrus ächt, so muss es auch der des Judas sein. In jedem Fall können wir über die Aechtheit dieser Schriften aus inneren Gründen beruhigt sein, wenn uns auch die historischen Beweise und Zeugnisse der Alten weniger befriedigen wollten [3]). Endlich bezeichnet die unter Domitian geschriebene Apoka-

1) A. a O. 2. S. 491 f.
2) A. a. O. 2. S. 543.
3) A. a. O. S. 561.

Digitized by Google

lypse, wie sie die letzte Schrift des Kanons ist, so auch den ältesten Zeitpunkt der Abfassung kanonischer Schriften.

Die Huc'sche Einleitung will gar nicht daran denken lassen, dass ihr Verfasser ein Katholik ist, und doch ist sie durch und durch katholisch. Wer so von der Ueberzeugung durchdrungen ist, es könne sich mit dem Kanon gar nicht anders verhalten als durchaus nur so, wie er auf uns gekommen ist, der hat das katholische Princip in seine innerste Denkweise aufgenommen. Was sie aber der Sache nach ist, will sie auf keine Weise zu sein scheinen. Ihre grösste Eigenthümlichkeit besteht in der Kunst, das katholische Princip so zu handhaben, dass es scheint, auch da, wo sie von dem Interesse eines katholischen Apologeten geleitet wird, gebe sie nur die Resultate der freiesten wissenschaftlichen Forschung. Um jeden Schein eines Auctoritätszwangs zu vermeiden, legt sie es recht absichtlich darauf an, die schwierigsten Aufgaben gleichsam spielend zu behandeln, und auf eine so einfache Weise zu lösen, dass man ihr unwillkürlich beistimmen zu müssen scheint. Es ist jedoch alles diess nur ein täuschender Schein: wenn sie auch zu ihrer Zeit ein heilsames Gegengewicht gegen die Hypothesenwillkür war, so haben sich doch ihre kritischen Behauptungen beinahe durchaus als unhaltbar gezeigt, und ihre apologetische Tendenz konnte sich durch ihren selbstgefälligen Ton, ihre Vorliebe für kleinliche Dinge, ihr Haschen nach Originalität, das Künstliche und Gesuchte ihrer Beweisführungen, die stete Gewohnheit, ihre so subjektiven Reflexionen in die Verfasser der kanonischen Schriften hineinzuraisonniren, um so weniger empfehlen.

Wenn wir dem weiteren Gang unserer Wissenschaft folgen, so ist es erst die im Jahr 1826 erschienene DE WETTE'sche Einleitung, welche einen neuen bestimmteren Anhaltspunkt darbietet. Neben ihr bilden mehrere theils vor, theils nach ihr erschienene Einleitungsschriften eine eigene Gruppe, die Schriften von J. E. Chr. SCHMIDT, BERTHOLDT, SCHOTT, FEILMOSER, NEUDECKER, welche im grösseren oder geringeren Umfang das Material der Einleitungswissenschaft durcharbeiteten, aber weder in formeller, noch materieller Hinsicht zur wissenschaftlichen Förderung derselben viel beitrugen. Auf eine höchst ungeschickte Weise hat BERTHOLDT die Schriften des A. und des N. T. in die drei Hauptklassen der historischen, poetischen und

Digitized by Google

epistolarischen Bücher eingetheilt. An sich bilden diese drei Bücherklassen ein literarisches Nationalganzes. Auf diese Weise werde es auch erst möglich, die allgemeineren Gesichtspunkte zu fixiren, unter welche die biblischen Bücher gestellt werden müssen, um ihre gemeinsamen Eigenthümlichkeiten in ihrer natürlichen Beziehung auf einander im deutlichsten Lichte zu erkennen und in ihren nativen Geist einzudringen. Das sei aber der letzte Zweck der biblischen Einleitungswissenschaft, und immer werde man die biblischen Bücher nur halb verstehen, wenn man ihr Nexualverhältniss zu einander nicht kenne, oder nicht wisse, in welchem Zusammenhang sie der Form und Materie nach mit einander stehen. Alles, was in den biblischen Büchern in Geschichtsschreibung, Didaktik und Poesie geleistet worden sei, sei ein fortlaufender Strom, er ändere zwar mit den fortgehenden Zeiten seine Farbe, aber dem Wesen nach bleibe er sich unter jeder gewechselten Form gleich und wolle man hie und da aus ihm schöpfen, so müsse man seinen ganzen Lauf kennen, um nicht getrübtes Wasser aus ihm zu bekommen (Vorr. zum ersten Theil S. 6). Wer wird aber für diesen Zweck die rein äusserliche blos literarische Eintheilung in historische, poetische und epistolarische Schriften zum Hauptgesichtspunkt machen, und selbst die so wesentliche in der Natur der Sache liegende Unterscheidung eines alttestamentlichen und neutestamentlichen Kanons in sie aufgehen lassen? Eine solche Vermengung des alttestamentlichen und neutestamentlichen Kanons widerstreitet gar zu sehr schon der geschichtlichen Grundanschauung des Christenthums. Auch im Uebrigen empfiehlt sich die mehr in die Breite als in die Tiefe gehende Bertholdt'sche Einleitung weder durch methodische Behandlung, noch durch Schärfe und Haltung des kritischen Urtheils. Jede noch so willkürliche und grundlose Vermuthung findet in ihr eine gar zu willkommene Aufnahme. Kein Anderer hat mit so fleischlich sicherer Selbstgewissheit der Urevangeliumshypothese gehuldigt, wie Bertholdt. Aller Wahrscheinlichkeit nach, sei es von sämmtlichen Aposteln, als sie noch in Jerusalem beisammen waren, entworfen, wenn auch nur von Einem concipirt worden für den Zweck, in den historischen Vortrag der neuen Lehre Uebereinstimmung zu bringen. Jeder Apostel und nachmals auch jeder Evangelist erhielt, wie Bertholdt weiss, ein Exemplar von dieser Schrift als evangelische Lehrinstruction, und sie sollte also das Normalbuch des

Digitized by Google

Apostelvereins sein, ganz nach Analogie des Alterthums, wie auch andere Consociationen, die sich dem öffentlichen Unterricht widmeten, ihre Societätsschriften gehabt haben. Wie bei Bertholdt alles Ursprüngliche aramäisch sein muss, so ist nicht blos das Urevangelium aramäisch, sondern es hatte für ihn auch die Bolten'sche Hypothese einer aramäischen Urschrift selbst bei den paulinischen Briefen viel Einleuchtendes. Er kann es sich ganz gut denken, dass der Apostel Paulus seine Briefe aramäisch concipirt und ein Anderer sie in's Griechische übersetzt habe [1]). Um der Aechtheit der drei Pastoralbriefe, deren Vertheidigung Bertholdt sich sehr angelegen sein liess, eine bessere Stütze zu geben, erklärte er, was Eichhorn für unerweislich hielt, dass Paulus zweimal in Rom gefangen gesessen sei, für ganz gewiss, und es schien ihm nicht einmal die Annahme nothwendig, dass er durch richterlichen Ausspruch frei geworden sei, er könne ja, da er sehr sorglos verwahrt worden sei, auch sich selbst frei gemacht haben. Späterhin sei er zum zweitenmal zu Rom in Verhaft gekommen, die Art und Weise, wie es geschehen, sei unbekannt, aber das Factum stehe fest. Diese angebliche zweite römische Gefangenschaft des Apostels spielt hauptsächlich in den Einleitungsschriften jener Zeit ihre Rolle. Auch Schott nimmt sie bei den Pastoralbriefen zu Hülfe, nur nicht so entschieden, wie Bertholdt, weil überhaupt in der Schott'schen Einleitung nichts zur Entscheidung kommt, sondern jedes Resultat nur eine so viel möglich ausgleichende in stetem Schwanken beharrende Combination der entgegengesetzten Ansichten und Behauptungen ist. Gegen die Pastoralbriefe war damals schon zu viel gesagt, als dass die Bestreitung ihrer Aechtheit auf einen von fremder Auctorität so abhängigen Kritiker nicht hätte Eindruck machen sollen. Die *elocutionis indoles singularis*, die bei einer solchen an die Aussenseite sich haltenden Kritik immer das Hauptmoment ist, konnte Schott nicht für paulinisch halten, zugleich aber fand er sie so beschaffen, dass er die drei Briefe einem und demselben Schriftsteller zuschreiben musste. Diess konnte als eine gar zu bedeutende Concession erscheinen. Hat diese Briefe ein ganz Anderer als der Apostel geschrieben, so müsste er sie ja dem Apostel fälschlich untergeschoben haben und es wäre sogar möglich, dass sie nicht einmal zur Zeit des Apostels vielleicht erst

1) A. a. O. S. 1205 u. S. 2787.

Digitized by Google

im zweiten Jahrhundert geschrieben worden sind. Daher wird nun vor Allem mit einem emphatischen *verum enim vero* die Voraussetzung einer solchen *pia fraus* zurückgewiesen. *Verum enim vero, quo minus vel amicum quendam ac discipulum Pauli, vel seriorem scriptorem saec. II. his epistolis fingendis, persona Pauli simulata, ipsiusque nomine iis inscribendo, fraudem (quam dicunt piam) commisisse dicamus, argumenta gravissima impediunt.* Damit man nun aber im Schrecken vor dieser *pia fraus* nicht zu weit zurückfliehe, und doch wieder den Apostel Paulus für den Verfasser halte, tritt die vermittelnde Conjectur dazwischen. *Conjecturam interponere liceat, quae difficultatibus ab utraque parte prementibus solvendis satisfacere videatur. Vir quidam apostolicus, unus ex sodalibus Pauli (forsitan Lucas), ipsius Apostoli (tum temporis, quo minus totam epistolam vel manu sua exararet, vel dictaret verbotenus, causa incognita prohibiti) nomine et auctoritate has literas exaravit ad Timotheum et Titum, quum Paulus vel coram cum hoc sodali egisset de iis, quae Timotheo ac Tito ipsius nomine essent scribenda, vel etiam hac de re chartae quaedam mandasset, interprete illo amplius pertractanda et elaboranda. Addidit forsan Apostolus et salutationes, quae ab initio leguntur, et nonnulla sub finem epistolarum*[1]). So ist allen billigen Rücksichten Rechnung getragen, die Briefe sind paulinisch und doch nicht paulinisch, sie sind nicht paulinisch und doch paulinisch, was wäre denn gegen eine solche, den goldenen Mittelweg haltende Ansicht noch einzuwenden? Es ist in der That charakteristisch, mit welcher Konsequenz diese Halbheit der Ansicht, das für nichtapostolisch Erklärte doch wieder wenigstens für halbapostolisch zu halten, von Schott durchgeführt worden ist. Auf allen kritisch bedenklichen Stellen begegnet uns immer wieder dieses beliebte Auskunftsmittel. Das 21ste Kapitel des johanneischen Evangeliums ist *ab aliquo Joannis discipulo et familiari, praeeuntibus quidem iis, quae ipse ab Apostolo accepisset, literis consignatum*[2]). Die zweite petrinische Epistel ist zwar nicht vom Apostel Petrus selbst verfasst, aber es ist doch zuzugeben, *originem*

1) A. a. O. S. 324 f.
2) A. a. O. S. 155.

Digitized by Google

eam duxisse ex sententiis atque effatis hujus Apostoli. Conjicimus quippe, aliquem Petri discipulum et familiarem, qui multa ex ore Apostoli accepisset, atque compertum haberet, Petrum paulo ante mortem in eo fuisse, ut epistolam scriberet secundam, post obitum Petri, nomine ejus praefixo, has literas composuisse pietate quadam admonitum, ut ipse perficeret, quod doctor, morte violenta abreptus perficere non potuisset [1]). Auch das Räthsel des Ursprungs der Apokalypse wird auf diese Weise gelöst. Innere Gründe gestatten nicht, sie für johanneisch zu halten, da sie sowohl in Hinsicht ihres Inhalts als ihrer Darstellungsweise den ächten johanneischen Schriften, dem Evangelium und den Briefen, gar zu unähnlich ist. Sie kann daher nur von einem Andern verfasst sein, von einem unbekannten Judenchristen, der entweder im apostolischen Zeitalter, oder nicht lange nachher lebte, *etsi hic omnino fragmenta quaedam visionum ex Apostoli et mente et calamo profecta usurpasse videatur* [2]). Immer also darf auch bei den nichtapostolischen Schriften der Faden nicht ganz abgerissen werden, der sie mit dem Kanon verknüpft, sie wenigstens nicht ganz aus demselben fallen lässt, und ihnen noch eine Hinterthür offen lässt, durch die sie zu ihrer herkömmlichen Stelle im Kanon wieder gelangen können. Wie könnte denn auch etwas in dem Kanon zu stehen gekommen sein, was ganz unapostolisch und unkanonisch wäre! Diese Voraussetzung darf die Kritik nie aus dem Auge verlieren, man halte sie nur fest, so wird man leicht über alle Schwierigkeiten hinwegkommen können. Nehmen wir noch dazu, wie diese alle Extreme vermeidende, die Gegensätze ausgleichende Darstellung mit der Glätte ihres lateinischen Ausdrucks und ihrer klassische Zierlichkeit affektirenden Phraseologie sich fortbewegt, so sollte man meinen, es sei hier alles plan und eben, und die Kritik habe kaum noch einen bedeutenden Anstoss zu überwinden.

Vergleicht man die DE WETTE'sche Einleitung mit der SCHOTT'schen, so scheint zunächst kein besonderer Grund vorhanden zu sein, die eine höher zu stellen als die andere. Die DE WETTE'sche ist kompendiöser, übersichtlicher, präciser, der Standpunkt aber ist in

1) A. a. O. S. 425.
2) A. a. O. S. 479.

Digitized by Google

beiden im Ganzen derselbe. Dem kritischen Zweifel wird zwar seine volle Berechtigung eingeräumt, aber er wird nie so kräftig, dass es zu einer durchgreifenden Ansicht käme. Sofern aber die DE WETTE'sche Einleitung in ihren fünf Ausgaben vom Jahr 1826 – 1848 das am meisten verbreitete und gebrauchte Lehrbuch geworden ist, ist sie auch vorzugsweise als der Ausdruck und Reflex des kritischen Zeitbewusstseins in Beziehung auf den neutestamentlichen Kanon anzusehen, und verdient daher näher in's Auge gefasst zu werden.

Die Aeusserlichkeit und Mangelhaftigkeit der DE WETTE'schen Definition des Begriffs der Einleitung ist schon gerügt worden. Anzuerkennen ist dagegen bei dem allgemeinen Theile, dass DE WETTE vom Begriffe des Kanons die zum Theil immer noch mit ihm verbundenen dogmatischen Traditionen vollends abgelöst hat. Auch SCHOTT handelt noch in zwei Kapiteln *de fide et veracitate scriptorum novi foederis* und *de theopneustia et auctoritate canonica librorum novi foederis*. Von allem diesem ist bei DE WETTE nicht mehr die Rede, und das Zufällige und Willkürliche der Entstehung des Kanons wird von ihm so anerkannt, dass er dem Kritiker eine völlig freie Stellung zu demselben gibt. Da die Kanonicität einer Schrift nicht auf falscher kirchlicher Tradition und Festsetzung, nicht auf vorgefasster Meinung, sondern allein auf ihrer von der Kritik geprüften und erprobten geschichtlichen Beschaffenheit beruhen könne, so sei klar, dass die Aufgabe, den Kanon zu bestimmen, noch nicht vollständig gelöst sei und ihre Lösung erst noch von uns und unsern Nachkommen erwarte. Es könne aber die Kirche den Verrichtungen der Kritik ruhig entgegensehen, theils weil über mehrere Hauptbücher des Kanons keine abweichenden Ergebnisse zu erwarten seien, theils weil jedes abweichende Ergebniss keinen Verlust für den Glauben, sondern einen Gewinn an Wahrheit bringe [1]). So richtig im Allgemeinen diese Grundsätze sind, so zeigt sich doch schon hier die schwache Seite der DE WETTE'schen Kritik. Auf der einen Seite nimmt sie alle Freiheit der Forschung für sich in Anspruch, auf der andern will sie es doch auch mit den kirchlich Gesinnten nicht verderben. Indem sie es aber beiden Theilen recht zu machen sucht,

1) Th. I. Sechste Ausg. S. 50.

Digitized by Google

macht sie es keinem von beiden recht, und thut dem Einen wie dem Andern zu wenig oder zu viel. „Die Freunde kritischer Untersuchungen", sagt DE WETTE selbst in der Vorrede zur ersten Ausgabe seines Lehrbuchs, „werden durch die meistens unbestimmten Ergebnisse nicht befriedigt sein, diejenigen hingegen, welche unsere heiligen Schriften nur mit dem Auge der frommen Andacht betrachten, werden sich durch die Freiheit der Untersuchung verletzt fühlen. Er selbst hätte gewünscht, bestimmtere und den herrschenden kirchlichen Annahmen günstigere Ergebnisse zu finden, aber die Wahrheit könne hier allein entscheiden und das sei keine rechte Wahrheitsliebe, welche nicht den Vorwitz der Wissbegierde und frommer Vorurtheile zum Opfer zu bringen wisse. Den Nutzen der Kritik setze er vorzüglich in die dadurch wach erhaltene Thätigkeit des Forschungsgeistes, dieser Forschungsgeist aber könne nie der wahren christlichen Frömmigkeit Eintrag thun." Wer mit solcher Vorsicht und Aengstlichkeit immer wieder auf die andere Seite hinüberblickt, und die Gegner der Kritik für jeden Anstoss, welchen sie an seinen Untersuchungen nehmen könnten, voraus zu beruhigen und zu entschädigen sucht, ist sicher weit nicht so gefährlich, als er zu sein scheint. Einer solchen Kritik ist es doch eigentlich mit dem Zweifel nie wahrer Ernst, so viele Fragen und Zweifel sie auch aufwirft, so soll doch in der Hauptsache dadurch nichts geändert werden, und Alles auch ferner bei dem Alten bleiben; die Kritik hat so im Grunde nur den rein formellen Zweck, den Forschungsgeist rege zu erhalten, ihre Untersuchungen sind blose Uebungsstücke, die zu keinem materiellen Resultat führen. Mit leichter Mühe kann man jeder kritischen Behauptung ihren Stachel wieder nehmen und von dem neuerungssüchtigen Streben zu dem entgegengesetzten umlenken. Es ist daher sehr bezeichnend, wie DE WETTE selbst in der Vorrede zur neuesten Ausgabe seines Lehrbuchs seine kritische Stellung charakterisirt. Es sei ihm, sagt er, sonderbar in der Kritik des N. T. gegangen. Als er in diesem Fache zuerst aufgetreten, sei er in der vordersten Reihe erschienen und von Vielen als ein gefährlicher Stürmer betrachtet worden, jetzt sehe er sich zu der mittleren Reihe der konservativen Kritiker zurückgedrängt, und doch sei seine Ansicht und Stellung im Ganzen dieselbe geblieben. Diese konservative Richtung hatte die DE WETTE'sche Kritik von Anfang an aus dem Grunde, weil ihre Fragen und Zweifel nie so tief

Digitized by Google

giengen, um ernstliche Besorgnisse wegen der Aufrechterhaltung des Kanons zu erwecken.

Die Evangelienfrage stand damals, als DE WETTE'S Lehrbuch erschien, schon auf einem Punkte, auf welchem man die EICHHORN'sche Urevangeliumshypothese weit hinter sich zu haben glaubte. Die Künstlichkeit ihrer Annahmen, von denen jede durch eine Menge Neben-Annahmen unterstützt werden müsse, die Häufung von schriftstellerischen Arbeiten in der einfachen urchristlichen Kirche, die geistlose, mühselige, schriftstellerische Thätigkeit, welche den Evangelisten beigelegt werde, das gänzliche Stillschweigen des Alterthums über das angeblich so viel benutzte Urevangelium, die Dürftigkeit derselben, die ihm schwerlich so viel Ansehen erworben haben würde, und die Unwahrscheinlichkeit selbst, dass in den frühesten Zeiten ein solcher Leitfaden des evangelischen Unterrichts zumal in aramäischer Sprache sollte nöthig befunden worden sein, diese und andere Gründe, sagt DE WETTE, sprechen so dagegen, dass man sich jetzt fast nur wundern könne, wie diese Hypothese früher so vielen Beifall gefunden habe [1]). Allein wenn man auch über diese Hypothese in dieser Form hinweg war, so hielt man doch darin noch an ihr fest, dass man sich das Verwandtschaftsverhältniss der Evangelien nur auf eine die Willkür und Selbstthätigkeit der Evangelisten so viel möglich ausschliessende Weise erklären zu können glaubte. Die Verwandtschaft des Lukas mit Matthäus sowohl in Rücksicht der einzelnen entsprechenden Erzählungen, ihrem Inhalt und Ausdruck nach, als auch in Betreff der Ordnung und Folge der einzelnen Stücke ist nach DE WETTE aus einer gemeinschaftlichen mündlichen Quelle zu erklären, die Anlage des Ganzen aber, besonders auch in der Beschränkung der Geschichte Jesu vor dem letzten Passahfest auf den Umkreis von Galiläa könne in den beiden Evangelien nicht aus der gemeinschaftlichen Benutzung des mündlichen Evangelienvortrags erklärt werden, weil dieser immer nur auf einzelne Erzählungen und Abschnitte habe beschränkt sein müssen, die Anlage des Ganzen könne weder Lukas von Matthäus, noch Matthäus von Lukas genommen haben, beide Evangelisten können hierin einem älteren dritten Evangelisten als Vorgänger und Gewährsmann gefolgt sein, ohne ihn

1) Erste Ausg. S. 142 f.

Digitized by Google

jedoch schriftlich vor Augen gehabt zu haben. Jedenfalls finden sich Spuren dafür, dass Matthäus, wenn auch nicht unmittelbar, doch mittelbar einen gewissen Einfluss auf Lukas gehabt habe [1]). Dass also nur die Evangelisten in keine unmittelbare Berührung mit einander gekommen sind, diess war immer die Hauptsorge der Kritik jener Zeit, mittelbar aber dürfen sie auf jede Art auf einander eingewirkt haben, und ebendarauf verwandte man allen Scharfsinn, solche mittelbare Einwirkungen ausfindig zu machen. Derselbe Kanon wird auch auf das Verhältniss zwischen Markus und den beiden andern Evangelisten angewandt. Dass Markus meistens das den andern Evangelisten Gemeinschaftliche mit ihnen theilt und das Mittelglied zwischen ihnen macht, lässt sich nach DE WETTE nicht aus der alleinigen Benutzung der gemeinschaftlichen mündlichen Quelle erklären, sondern man muss dabei auch noch einen gewissen Einfluss, welchen Matthäus und Lukas bei der Abfassung seines Evangeliums auf ihn ausübten, annehmen. Unmittelbar aber darf dieser Einfluss nicht stattgefunden haben, da ja sein Verfahren gar zu willkürlich gewesen wäre, wenn er sie bei Abfassung seines Evangeliums vor Augen gehabt hätte, es kann nur mittelbar geschehen sein, man muss annehmen, dass er sie aus dem Gedächtniss benützt hat. Schiebt man das Vermittelnde seines Gedächtnisses ein, so ist es ganz natürlich, dass er die langen Reden und Spruchzusammenstellungen, welche schwerer in's Gedächtniss zu fassen sind, als Erzählungen, vermied, und bald dem einen bald dem andern Evangelisten folgte, sowie ihn der Gang der Erinnerung leitete. Vergleicht man diese Auffassung des Verwandtschaftsverhältnisses der synoptischen Evangelien, wie sie DE WETTE in der ersten Ausgabe seines Lehrbuchs darlegt, mit der Form, in welcher sie in der neuesten fünften Ausgabe erscheint, so sind es hauptsächlich zwei Modifikationen, zu welchen sich DE WETTE mehr und mehr genöthigt sah. Soll die Benützung des einen Evangelisten durch den andern blos auf mittelbare Weise stattgefunden haben, so bleibt die in Sache und Ausdruck so genaue Uebereinstimmung so gut wie unerklärt. Daher kam nun DE WETTE in der fünften Ausgabe bei der Erklärung des Verhältnisses zwischen Matthäus und Lukas, bei welcher neben der mündlichen Gemeinquelle

1) A. a. O. S. 146 f. 157 f.

Digitized by Google

nun bestimmte schriftliche Quellen angenommen werden, auf einem Punkte an, wo in Betreff der Abhängigkeit des Lukas von Matthäus die Ansicht ziemlich natürlich sein sollte, dass das dritte Evangelium eine Bearbeitung des ersten sei. Nur durchweg als freie Bearbeitung des Matthäus ohne Benützung anderer Quellen lasse sich das Lukasevangelium nicht betrachten. Eine vorsichtige Kritik werde wenigstens nicht alle Stücke, welche Lukas mit Matthäus nicht gemein hat, als Machwerke des Lukas ansehen, sondern dabei entweder die Benützung der mündlichen Ueberlieferung oder schriftlicher Quellen annehmen. Dasselbe gelte von mehreren kleineren Zusätzen und Aenderungen. Manche derselben scheinen unter dem Einflusse der paulinischen Ueberlieferung, andere unter dem des johanneischen Evangeliums entstanden zu sein. Für den Mangel mancher Stellen und Stücke lasse sich kein wahrscheinlicher Grund in der Richtung und Absicht des Lukas finden, und besonders mache die Lücke zwischen 9, 17 und 18, vgl. Matth. 14, 22—16, 12, es wahrscheinlich, dass er dabei einer älteren kürzeren Bearbeitung des ersten Evangeliums gefolgt sei. Auf diese Weise lasse sich freilich auch der Mangel mehrerer Stellen und Stücke erklären, die von DE WETTE als absichtlich weggelassen bezeichnet worden sind. Ebenso müsse Lukas die grösseren Stücke, die er vor Matthäus voraus hat, aus einer schriftlichen Quelle geschöpft haben [1]). Welche Mittelglieder man auch noch einschieben mag, die Hauptsache ist nun doch die Annahme, dass Lukas den Matthäus unmittelbar benützt hat. Dasselbe begegnet uns nun auch bei dem Markusevangelium. Das Verfahren dieses Evangelisten, welcher in der ersten Ausgabe, wenn er den Matthäus und Lukas ausschrieb, von dem Vorwurf der Planlosigkeit, der Willkür und des Leichtsinns nicht losgesprochen werden zu können schien [2]), verliert in der fünften das Auffallende und Anstössige. Was nämlich insbesondere das uns kleinlich und mühselig scheinende Verfahren, den Text beider Evangelisten zu kombiniren, betreffe, so habe er dieses unabsichtlich und in Folge einer genauen Bekanntschaft mit seinen Vorbildern auch ihrem Wortausdruck nach gethan. Auch hier wird demnach jetzt an die Stelle einer blos mittelbaren Benützung eine unmittelbare gesetzt, und die frühere Annahme, dass die ganze

1) Fünfte Ausg. S. 164 f.
2) Erste Ausg. S. 138.

Digitized by Google

Benützung der beiden Evangelisten durch Markus, so wie die des Matthäus durch Lukas eine gedächtnissmässige gewesen sei, für unnöthig erklärt [1]). Fand aber auf diese Weise eine unmittelbare Benützung zwischen den drei Evangelisten statt, so ist dadurch zwar ihre Uebereinstimmung erklärt, nicht aber ihre Verschiedenheit, um welcher willen ja nach der frühern Ansicht ihre Beziehung zu einander eine blos mittelbare gewesen sein sollte. Mittelglieder und Nebenquellen werden auch jetzt noch angenommen, aber die Hauptfrage ist nun, welcher Spielraum der eigenen Willkür jedes Evangelisten eingeräumt werden darf. Die Willkür der einzelnen Evangelisten konnte schon bei der frühern Ansicht nicht ganz ausgeschlossen werden, bei der spätern ist ihr noch mehr zuzugestehen, wie diess DE WETTE namentlich in Betreff des Markus zugibt. Wie liessen sich denn sonst die Differenzen der Evangelien erklären. Die Aufgabe wäre somit nur, die Abweichungen der einzelnen Evangelien von dem gemeinsamen Inhalt unter einen bestimmten Gesichtspunkt zu bringen und als schriftstellerische Individualität aufzufassen. Allein hier bleibt bei der DE WETTE'schen Ansicht eine auffallende Lücke, und er weiss, nachdem er in Hinsicht der Unmittelbarkeit des Einflusses des einen Evangelisten auf den andern so weit gegangen ist, da, wo nun auch die Verschiedenheiten erklärt werden sollten, nur die zu tadeln, die, um die Entstehung des einen Evangeliums aus dem andern zu erklären, auch den schriftstellerischen Charakter und die Parteitendenz zu Hülfe nehmen, indem er ihnen entgegenhält, dass diess dem geschichtlichen Sinne widerstreite und die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte in Gefahr bringe [2]). Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte nach den Synoptikern kann aber von DE WETTE um so weniger zu stehender Voraussetzung gemacht werden, da er den apostolischen Ursprung des Matthäusevangeliums für eine Frage erklärt, welche für den forschenden Kritiker nicht auf vollkommen befriedigende Weise bejaht werden könne, der Tradition vom Antheil des Apostels Petrus am Markusevangelium weder Bedeutung noch Gültigkeit zuerkennt, und in Hinsicht des Lukasevangeliums nur so viel zugibt, dass sein Verfasser ein Pauliner gewesen sei.

1) Fünfte Ausg. S. 174.
2) Fünfte Ausg. S. 139.

Digitized by Google

Bei keinem anderen Punkte zeigt sich die schwankende Unsicherheit und Halbheit der DE WETTE'schen Kritik deutlicher als bei der johanneischen Frage. In der ersten Ausgabe halten sich die Gründe für und wider die Aechtheit des johanneischen Evangelium's völlig das Gleichgewicht. Für einen apostolischen Verfasser sollen die Züge anschaulicher Darstellung und die geistig reine Auffassung der Lehre Jesu sprechen. Mit den Verhältnissen des Johannes vertrage sich die Bestimmung des Evangelium's für griechische Christen, allenfalls auch der Grad von griechischer Sprachbildung, den der Verfasser beurkunde, und was sich ihm etwa von griechischer oder alexandrinisch jüdischer Weisheit zuschreiben lasse. Immer aber bleibe es schwer zu begreifen, wie ein Fischer aus Galiläa sich so ganz in die Bildung eines griechischen Juden habe werfen können. Man müsse daher aufmerksam werden auf Stellen, welche geschichtliche und geographische Schwierigkeiten enthalten, auf die befremdende Eigenthümlichkeit der Reden Jesu, und die höchst wichtige Abweichung in Ansehung des letzten Passahmahles, verbunden mit dem Stillschweigen über das Abendmahl, und man müsse so wenigstens zugestehen, dass die Annahme der Aechtheit dieses Evangeliums nicht über alle Zweifel erhaben sei.[1]) Wie wenig solche Zweifel zu bedeuten haben, so lange sie nicht weiter verfolgt und tiefer begründet werden, wie wenig aber auch ein Kritiker, der sie aufwirft, sie auf sich beruhen lassen kann, bedarf keiner Bemerkung. In der Zwischenzeit zwischen der ersten und letzten Ausgabe des Lehrbuchs war das johanneische Evangelium Hauptgegenstand der kritischen Untersuchungen geworden und DE WETTE konnte, wie er selbst in der Vorrede sagte, nicht umhin „den darauf sich beziehenden Abschnitt völlig umzuarbeiten." Aber was war nun das Resultat der neuen Arbeit? »Ein kritisches Endurtheil, das dem Apostel Johannes jeden Antheil an diesem Evangelium abspricht, und dasselbe für ein späteres Erzeugniss erklärt, hat nicht nur das Gehässige des nothwendigen Zugeständnisses, dass der Verfasser ein Falsarius sei, sondern auch die Unwahrscheinlichkeit gegen sich, dass das christliche Alterthum ein Evangelium, das in so wichtigen Punkten von der evangelischen Ueberlieferung abwich, angenommen

1) Erste Ausg. S. 197 ff.

Digitized by Google

haben soll, ohne durch dessen apostolische Auctorität sich gesichert und beruhigt gefunden zu haben.“ [1]) Hier stehen nun nicht mehr Gründe und Gegengründe in gleicher Geltung einander gegenüber, das Endurtheil lautet entschieden zu Gunsten der Aechtheit des johanneischen Evangelium's. Motivirt aber ist es auf eine Weise, die uns in den inneren Gehalt der DE WETTE'schen Kritik sehr klar hineinsehen lässt. Derselben Tradition, welche nach den allgemeinen kritischen Grundsätzen für sich nichts beweisen kann, sondern ihre Bedeutung erst durch die Kritik erhält, soll man jetzt die Aechtheit einer Schrift glauben, die für ihren apostolischen Ursprung beinahe weniger als irgend andere des Kanons das Zeugniss der Tradition für sich in Anspruch nehmen kann, man soll sie in jedem Falle für apostolisch halten, um sich nicht den gehässigen Urtheilen Anderer auszusetzen, welche wegen ihrer Anhänglichkeit an die kirchliche Ueberlieferung gar sehr daran Anstoss nehmen würden, wenn das Urtheil der Kritik dahin lautete, nicht der Apostel Johannes, sondern ein Anderer unter seinem Namen sei der Verfasser dieses Evangelium's. Eine Kritik, welche, nachdem sie dieselben Untersuchungen so oft durchgemacht hat, sich nicht scheut, schliesslich ein solches Bekenntniss abzulegen, muss unstreitig an einem tiefer liegenden Gebrechen leiden. Nur der Zweifel, der nie tief genug geht, nie in den innern Zusammenhang des Ganzen einzudringen im Stande ist, und sich immer nur an Einzelnheiten hängt, wird zuletzt an sich selber wieder irre werden. Man erwäge nur, mit welcher Leichtigkeit und Oberflächlichkeit DE WETTE über die Hauptmomente, die bei der Beurtheilung des Ursprungs des johanneischen Evangelium's in Betracht kommen, sich hinwegzusetzen weiss. Den wohlbegründeten Zweifeln gegen den historischen Charakter und Zweck des Evangelium's, welchen DE WETTE selbst nur für einen untergeordneten halten kann, werden die vagen Kategorien der Anschaulichkeit und Ursprünglichkeit entgegengehalten, die bis zum Widerspruch fortgehenden und nicht blos Einzelnheiten, sondern die historische Darstellung im Ganzen betreffenden Abweichungen von den synoptischen Evangelien werden dadurch beseitigt, dass man sie so viel möglich zu verkleinern und zu verwischen sucht, während es hier doch vor Allem die

1) Fünfte Ausg. S. 218.

Digitized by Google

Aufgabe der Kritik sein muss, den Thatbestand, rein wie er ist, vor Augen zu stellen, und auf diese beiden Momente zusammen gründet man den immer wieder zur Voraussetzung gemachten Kanon, dass die historische Glaubwürdigkeit der synoptischen Evangelien ihren Maassstab an dem Evangelium des Augenzeugen Johannes habe. Man kann zwar nicht leugnen, dass der geschichtliche Inhalt den Gegnern manche bequeme Angriffspunkte darbiete in jenen Merkmalen einer von der Ferne aus gefassten Ansicht der geschichtlichen Thatsachen und Verhältnisse, aber diese Ansicht lässt sich ja dadurch erklären, dass Johannes in später Lebenszeit und in ganz anderer Umgebung schrieb, als die ursprüngliche Anschauung erblichen und ihm eine vollkommene Ablösung vom Judenthum gelungen war, und dass er seiner Geistesrichtung nach auf geschichtlichen Pragmatismus keinen Werth legte. So wenig macht es einer solchen Kritik aus, in demselben Zusammenhang einerseits die Anschaulichkeit und Ursprünglichkeit der johanneischen Berichte als entscheidendes Kriterium geltend zu machen, andererseits diese ursprüngliche Anschauung, sobald es zur Widerlegung der Gegner bequem ist, wieder erbleichen zu lassen.[1]) Um wegen des Stillschweigens der Synoptiker über das Wunder der Auferweckung des Lazarus zu beruhigen, und die nicht weg zu erklärende Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern in Ansehung des Monatstages der Kreuzigung Jesu zu Gunsten des Ersteren zu beurtheilen, beruft sie sich einfach auf die nichts beweisende Auctorität Anderer. Mit demselben bequemen Auskunftsmittel weiss sie sich auch das Argument vom Halse zu schaffen, das in der Berufung der Kleinasiaten auf den Vorgang des Apostels Johannes in Betreff ihrer Passahfeier gegen die Aechtheit des Evangelium's liegt. Was endlich noch den Rede- und Lehr-Inhalt des Evangeliums betrifft, so soll auch dieser in der offenbar subjektiven Darstellung den bequemsten Angriffspunkt darbieten. Aber es müsse ja als denkbar gelten, dass ein Apostel, dem das streng geschichtliche Interesse fremd gewesen sei, sich eine gewisse Freiheit der Darstellung erlaubt habe, und dass gerade Johannes einen so tiefen Einblick in das Bewusstsein Jesu gethan, dass er, was der Meister nicht gerade so wörtlich ausgesprochen, ihn in fol-

1) Beides geschieht in §. 110 c der fünften Ausg.

gerichtiger Entwicklung als eine Wahrheit habe aussprechen lassen können, die für jeden Gläubigen galt und noch gelte, möglich auch, dass dieser ausgezeichnete Jünger nicht nur den vom Judenthum unabhängigen eigenthümlich christlichen Standpunkt errungen, sondern auch in hellenistischer Umgebung sich hellenistische Schreibart und Weisheit angeeignet habe. Wollte man nicht diesen Apostel für den Verfasser halten, so müsse man ja auf einen Mann rathen, der wenigstens den Rang des Verfassers des Briefs an die Hebräer einnahm (d. h. auf einen Mann, der trotz seines Ranges so gut unbekannt bleiben konnte, wie der Verfasser des Hebräer-Briefes). Der gewiss ächte Grundstoff der frei behandelten Reden, so wie das ursprüngliche Gepräge mancher einzelnen Sprüche, erlaube nicht, den Verfasser zu weit entfernt von der ersten Quelle zu denken. Es könne gewiss nichts unwahrscheinlicher sein als diese ausgezeichnete Hervorbringung dem zweiten Jahrhundert zuzuschreiben und sie sonach in eine Reihe mit den Schriften der apostolischen Väter und den christlichen Pseudepigraphen zu stellen. Wie wenn voraus fest stände, etwa nach Thiersch'scher Geschichtsanschauung, dass das zweite Jahrhundert nichts Ausgezeichnetes habe hervorbringen können! Wer sieht es nicht dieser ganzen Argumentation an, wie es ihr nur darum zu thun ist, des ihr nun selbst lästig gewordenen Zweifels sich so gut wie möglich zu entledigen. Was diese Kritik bei ihren Gegnern voraussetzt, dass sie den Ursprung des johanneischen Evangelium's nicht aus Liebe zur Wahrheit im Interesse der Sache selbst untersuchen, sondern nur in der Absicht, um seinen apostolischen Ursprung anzugreifen, weswegen eben sie es immer nur so weit angreifen sollen als sich ihnen bequeme Angriffspunkte darbieten, ist der eigenste Charakter dieser Kritik selbst, der Standpunkt des vorgefassten Interesses, der subjektiven Einseitigkeit. So lange die Entwicklung des kritischen Bewusstsein's noch auf dem Punkte steht, auf welchem man sich damit begnügen kann, dass Gründe und Gegengründe sich das Gleichgewicht halten, der Zweifel somit noch nicht so ernstlich gemeint ist, lässt man ihm sein Recht, man weiss ihn zu würdigen, hält ihn absichtlich aufrecht, weil es ja zum Wesen der Kritik gehört, ihr Ruhm und Stolz ist, durch keine Vorurtheile in der Freiheit der Forschung sich binden und beschränken zu lassen, sobald aber der Zweifel tiefer einschnei-

Digitized by Google

det, die theoretisch behauptete Freiheit der Kritik praktisch in ihrer ganzen Consequenz zur Anwendung kommen soll, und die Nothwendigkeit eingetreten ist, aus der Indifferenz des Glaubens und Unglaubens herauszugehen und sich für die eine oder die andere Seite zu entscheiden, so zeigt sich dann erst, welcher Art diese Kritik ist. Eine Kritik, wie die DE WETTE'sche, wird, sobald sie in durchgreifenden Fragen zur Entscheidung gedrängt wird, ihren positiven Anhaltspunkt zuletzt immer wieder da finden, wo sie sich mit der hergebrachten Meinung und der kirchlichen Ueberlieferung Eins wissen kann. Das kritische Endurtheil DE WETTE's über das johanneische Evangelium ist das Endurtheil über seine eigene Kritik. Sie erscheint zwar darin im Conflikt mit einer über sie hinausgehenden Entwicklungsstufe der Kritik, aber in diesem Conflikt stellt sich nur heraus, was von Anfang an in ihr war, das Maass ihrer Fähigkeit, der durch die innere Nothwendigkeit der Sache selbst bedingten kritischen Bewegung zu folgen. Ihr eigentlicher Charakter ist, dass sie von Anfang an darauf angelegt ist, sich nur an Einzelnes zu halten, Einzelnem Einzelnes entgegenzusetzen, von der einen Seite sich immer wieder auf die andere zu stellen, um das Eine durch das Andere zu neutralisiren. So lange mit dieser kleinlichen Weise auszukommen ist, ist diese Kritik ganz in ihrem Element, sie gefällt sich in ihrer Freiheit und Willkür, gilt es nun aber, mit dem Zweifel nicht blos zu spielen sondern Ernst aus ihm zu machen, ihn in seiner ganzen Macht und Stärke sich aus sich selbst entwickeln zu lassen, der Sache auf ihren tieferen Grund zu sehen, das Ganze in seiner Einheit aufzufassen, auf die ursprüngliche Conception im Geiste des Schriftstellers zurückzugehen, die geschichtlichen Verhältnisse in ihrem umfassenderen Zusammenhang anzuschauen, so reichen alle dieser Kritik zu Gebote stehenden Kategorien nicht mehr aus, sie ist an ihrem Ende und kann sich nur negativ verhalten, da sie ebenso wenig im Stande ist, in diese höhere Anschauung einzugehen als ihr eine andere entgegenzusetzen. Es ist sehr charakteristisch, wie DE WETTE in der Vorrede zur neuesten Ausgabe seines Lehrbuchs gegen zwei ihm gleich fremde und widerliche Extreme sich ausspricht, die sogenannte Tendenzkritik, wie er die neueste Kritik zu nennen pflegt, und die überspannt orthodoxe, wie sie von THOLUCK in dessen Versuch zur Herstellung des historischen Stand-

Digitized by Google

punkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften repräsentirt wird. Dem Letztern macht er seine gläubige Kritik zum Vorwurf. „Thiersch und Consorten haben einen Glauben an den gegenwärtigen Bestand des Kanons, wie ihn weder die alten Kirchenlehrer noch die Reformatoren gehabt haben, einen Glauben, der eines evangelischen Christen ganz unwürdig sei, und lächerlich sein würde, wenn er nicht höchst bedauerlich wäre, und diesem Wahne, nicht der Wahrheit dienen sie mit ihrer Kritik, mit diesem müsse alles in Einklang gebracht werden, es möge biegen oder brechen. Allerdings solle der Kritiker nicht voraussetzungs- und glaubenslos sein, aber sein Glaube müsse wirklicher Glaube, nämlich Glaube an die geschichtliche Wahrheit der christlichen Offenbarung, nicht an Menschen-Ansehen und Menschen-Satzung sein, und ein solcher Glaube werde ihn nicht knechten, nicht gegen die Wahrheit verblenden, nicht abhalten von den Regeln der Grammatik, Auslegungskunst und Kritik einen freien Gebrauch zu machen.“ Woher diese so starke und gereizte Sprache gegen einen Standpunkt, welcher doch gar nichts Neues und Ungewöhnliches ist, woher dieser Widerwille gegen Gegensätze, ohne welche doch eine Kritik wie die de Wettesche gar nicht existiren kann, die sie ja früher sogar selbst in sich aufgenommen hat, weil sie ja nur so beides zugleich sein konnte, kritisch zweifelnd und kirchlich gläubig, liberal und conservativ, ohne doch eigentlich das Eine oder das Andere zu sein? Die Ursache liegt einfach darin, dass die Gegensätze nun so gespannt gegen einander sind, dass es nicht möglich ist, in der Mitte zwischen ihnen in freier leichter Bewegung hin und her zu schweben, sie drängen zur Entscheidung, fordern gebieterisch das Eine oder das Andere, man muss sich also entscheiden und weil man zur tendenzsüchtigen Kritik kein Vertrauen fassen kann, so kann man sich nur auf die andere Seite schlagen und doch ist es auch hier fast zur Unmöglichkeit geworden mit denen, die hier stehen, Hand in Hand zu gehen. Daher also der Aerger, dass sie die Sache so überspannt, so in's Schroffe und Abstossende getrieben haben, dass sie in ihrem gläubigen Wahne die Kritik selbst aufheben, während man doch in letzter Beziehung, was die Sache selbst betrifft, mit ihnen ganz einverstanden ist. Denn welcher wesentliche Unterschied ist bei einer Frage, wie die johanneische ist, zwischen de Wette und Thiersch, nicht blos

Digitized by Google

im Resultat, sondern auch in der Motivirung desselben, wenn doch auch DE WETTE das letzte entscheidende Kriterium in die kirchliche Ueberlieferung setzt, das Gehässige der Annahme eines andern Verfassers nicht hoch genug anschlagen kann, und sogar das erste und zweite Jahrhundert durch dieselbe Kluft sich geschieden denkt, wie THIERSH nach seiner eigenthümlichen Geschichtsanschauung?

Bei den Paulinischen Briefen tritt wieder mehr die freisinnige Seite der DE WETTE'schen Kritik hervor und die neuesten Forschungen haben hier weniger zurückschreckend eingewirkt als bei den Evangelien. Dem Zweifel gegen die Aechtheit des Epheserbriefs, welchen DE WETTE in der ersten Ausgabe zuerst hauptsächlich darauf gründete, dass der Brief in Zweck und Beziehungen aller Eigenthümlichkeit entbehre und nur eine Erweiterung des Colosserbriefs sei, gegen dessen reiche Kürze sein gedankenleerer Wortreichthum sehr absteche, bleibt auch die neueste Ausgabe treu. Bei den Pastoralbriefen hat sich der Zweifel sogar noch verstärkt. In der ersten Ausgabe schienen die kritischen Zweifel, die sich neben so manchen Anderen hauptsächlich auf die geschichtlichen Schwierigkeiten und die zur Annahme einer gleichzeitigen Abfassung nöthigende Verwandtschaft dieser Briefe bezogen, nicht hinzureichen, das durch Jahrhunderte geheiligte Ansehen dieser Briefe umzustossen, welche ohnehin, zumal der zweite an Timotheus und der an Titus, viel Paulinisches enthalten, in der fünften werden sie bestimmt dem Apostel Paulus abgesprochen und für das Werk eines Nachahmers erklärt, der nicht aus der lebendigen Geistesfülle des Apostels schreibe und fast keinen Gegenstand zu erschöpfen verstehe. Noch in der dritten und vierten Ausgabe lautete das Endurtheil dahin, es bleibe dem Kritiker nichts übrig, als sich selbst und Andere zur erneuten Prüfung des streitigen Gegenstandes zu ermuntern. Die exegetische Bearbeitung dieser Briefe entschied vollends die Ueberzeugung von ihrer Unächtheit. In dem Vorwort zu der kurzen Erklärung im Jahr 1844 ermannte sich DE WETTE sogar zu dem energischen Ausruf an ihre Vertheidiger: „Nur keine Machtsprüche, keine halben Beweise, keine Ausflüchte und Bemäntelungen! Mit dem allem ist der Kirche ebensowenig als der Theologie gedient! Und wenn man nicht widerlegen kann, so jammere man auch nicht gleich Betschwestern!“ Und doch kann sich DE WETTE selbst auf diesem

Digitized by Google

Höhepunkt seiner Kritik der alten Halbheit nicht ganz entschlagen. Denn warum sollen diese Briefe wenn auch nicht vom Apostel selbst doch wenigstens von seiner nächsten Umgebung verfasst sein. Der Epheserbrief ist von einem begabten Schüler des Apostels geschrieben und gehört noch dem apostolischen Zeitalter an; auch die Pastoralbriefe dürfen nicht zu weit herabgesetzt werden, nicht so weit, dass man für ihre Häretiker einen geschichtlichen Anknüpfungspunkt hätte. Die in der ersten Ausgabe gegen den zweiten Brief an die Thessalonicher geäusserten Zweifel sind in der letzten so gut wie ganz zurückgenommen. Anzuerkennen ist übrigens bei den paulinischen Briefen auch die Zurückweisung der Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft. Was noch die übrigen Schriften des Kanons betrifft, so sind besonders die Urtheile über den Brief Jacobi und den ersten Brief Petri höchst schwankend und unsicher, und bei dem letztern wird nun in der neuesten Ausgabe das Verhasste der Annahme einer Unterschiebung auf's Neue an sich schon als Moment gegen die kritischen Zweifel geltend gemacht. Bei der Apokalypse ist der bekannte disjunctive Kanon, dass nur die eine der beiden Schriften, nicht aber Apokalypse und Evangelium zugleich johanneisch sein können, von Anfang an nur für den Zweck aufgestellt worden, trotz des Unterschiedes der äusseren Bezeugung der beiden Schriften das Evangelium um so entschiedener dem Apostel Johannes zusprechen zu können. [1])

1) Man vgl. mit der obigen Charakteristik der de Wette'schen Kritik meine Abhandlung im 3. und 4. Heft des Jahrg. 1849 der theolog. Jahrb.: Zur neutestamentlichen Kritik. Uebersicht der neuesten Erscheinungen auf ihrem Gebiet.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

IV.

Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter.

Mit Rücksicht auf die neueren Bearbeitungen dieses Gegenstands.

Von

E. Zeller.

Vierter Artikel.

Ueber den Ursprung der Apostelgeschichte.

1. Die Apostelgeschichte ist das Werk Eines Verfassers.

Erst nach der Untersuchung über die Geschichtlichkeit und den Zweck der Apostelgeschichte ist es möglich, die Frage nach ihrem Ursprung zur Entscheidung zu bringen. Denn da die äusseren Zeugnisse viel zu unsicher sind, um diese Entscheidung ausschliesslich, oder auch nur vorzugsweise auf sie zu gründen, da andererseits für die Beurtheilung aus inneren Merkmalen jene beiden Punkte vom grössten Gewicht sind, so kann der Versuch, den Ursprung der Schrift unabhängig hievon festzustellen, nicht anders, als mangelhaft ausfallen; wogegen wir jetzt hoffen dürfen, durch unsere früheren Erörterungen einen höheren Grund für die Untersuchung gewonnen zu haben, welche uns zum Schluss dieser Arbeit noch obliegt. Diese selbst wird am zweckmässigsten von der Frage ausgehen, ob die Apostelgeschichte, so wie sie uns vorliegt, als das Werk Eines Verfassers, oder ob sie vielleicht nur als ein Aggregat lose verbundener Einzelaufsätze und Bruchstücke zu betrachten ist; ergibt sich das Erstere als wahrscheinlich, so werden wir sofort der Person, oder wenigstens dem Zeitalter und den allgemeinen Verhältnissen des Verfassers auf den Grund zu kommen bemüht sein müssen, und erst in dritter Linie wird die Frage nach den etwa von ihm benützten Quellen auftreten können; im andern Falle dagegen müssten erst die

Digitized by Google

einzelnen Bestandtheile unsers Buchs unterschieden und ihr Ursprung untersucht werden, ehe wir fragen könnten, in welcher Art und von wem dieselben zu dem Ganzen verknüpft seien, das sie jetzt bilden; denn so natürlich werden wir das obige Dilemma nicht verstehen dürfen, dass die Einheit des Verfassers mancherlei Hülfsmittel, oder die lose Verknüpfung der Theile Einen Sammler schlechthin ausschlösse, sondern nur darum wird es sich handeln, ob derjenige, von dem unsere Schrift herrührt, seine Materialien selbstständig verarbeitet, oder ob er nur vorgefundene Berichte nach Form und Inhalt wesentlich unverändert aneinandergereiht hat. Insofern schliesst auch die Voraussetzung Eines Verfassers immer noch verschiedene Möglichkeiten in sich: dieser Verfasser könnte den Inhalt der Schrift ganz oder im Wesentlichen frei gebildet, er könnte andererseits nur vorgefundene Ueberlieferungen, mit historischer Treue in Betreff des Inhalts, formell verarbeitet, er kann endlich auch, drittens, beiderlei Verfahren combinirt, und Ueberliefertes mit frei Gebildetem verbunden haben. Welcher von diesen Fällen aber wirklich stattfand, kann erst später ausgemacht werden, vorerst fassen wir die Frage nach der Einheit des Verfassers nur in der oben angegebenen Allgemeinheit in's Auge.

Für die Beantwortung dieser Frage bieten sich uns in der Apostelgeschichte selbst drei Anhaltspunkte: die Sprache und Darstellung, der Inhalt und die Composition, die Vor- oder Rückbeziehungen verschiedener Stellen auf einander. Sind auch nicht in allen diesen Beziehungen gleich entscheidende Anzeichen zu gewinnen, so müssen wir doch schon desshalb sie alle beachten, um kein Moment, das unserer Ansicht entgegenstehen könnte, zu übersehen.

Eines der bedeutendsten von den Merkmalen, welche für die Einheit unserer Schrift geltend gemacht werden können, ist die Gleichförmigkeit ihres sprachlichen und stylistischen Charakters. Zwar werden wir auch in einzelnen Abschnitten dieselben Sprach-eigenthümlichkeiten wahrnehmen, es wird sich jedoch zeigen, dass diese lange nicht bedeutend genug sind, um gegen die Identität ihres Verfassers etwas zu beweisen, selbst wenn sie in dem einen oder dem andern Falle die Benützung besonderer Quellen wahrscheinlich machen sollten. Dagegen zieht sich durch die ganze Schrift eine solche Menge eigenthümlicher Wörter und Ausdrucksweisen gleich-

Digitized by Google

mässig hindurch, wie diess nur bei dem Werk eines und desselben Verfassers möglich ist. Ich versuche, die hervortretenderen unter diesen Eigenthümlichkeiten, unter der dankbaren Benützung der gründlichen Untersuchungen von Gersdorf [1]) und Credner [2]) zu verzeichnen.

Viel Eigenthümliches zeigt in dieser Beziehung schon der Gebrauch der einzelnen Wörter. Die Apostelgeschichte hat theils allein, theils gemeinschaftlich mit dem dritten Evangelium eine ganze Reihe von Wörtern, welche sich durch alle Theile derselben hindurchziehen, während sie in den übrigen neutestamentlichen Schriften entweder gar nicht, oder doch vergleichungsweise nur selten vorkommen, und unter diesen Wörtern sind nicht ganz wenige, die ihr auffallend gehäufter Gebrauch in unserer Schrift als Lieblingsausdrücke des Verfassers, und ebendamit als schlagende Belege für die Identität desselben durch alle Abschnitte des Werks hindurch erscheinen lässt [3]). Dahin gehören die Substantive: *αἵρεσις*, Sekte, in verschiedenen Theilen der Apostelgeschichte sechsmal, im übrigen N. T. nur dreimal; *ἀπειλή* und *βία*, jenes der Apostelgeschichte und dem Epheserbrief, dieses der Apostelgeschichte allein eigenthümlich; *βουλή* und *γένος*, die beide zwar auch sonst, aber hier auffallend häufig vorkommen (*βουλὴ τοῦ θεοῦ* steht nur Luk. 7, 30. Apg. 2, 23. 4, 28. 13, 36. 20, 27); *δῆμος*, ebenso wie *δημόσιος* und *δημοσίᾳ* im N. T. nur unserer Schrift angehörig; *διάλεκτος*, nur hier, und zwar sechsmal; *ἔκστασις* nebst dem Zeitwort *ἐξίστασθαι*, zwei Wörter, deren häufiger Gebrauch um so weniger für zufällig gehalten werden kann, da theils die Erwähnung von Ekstasen, theils die Schilderung heftiger Affekte, wozu *ἐξίστασθαι* dient, bei unserem Verfasser stehende Züge sind (doch findet sich *ἐξίστασθαι* nur in den 12 ersten Kapiteln, sonst steht das Wort dreimal bei Lukas, öfter bei Markus, und noch zweimal bei Matthäus und Paulus); *ἐπιβουλή*

1) Beiträge zur Sprachcharakteristik der Schriftsteller des N. T. Erster (und einziger) Theil S. 160—272.

2) Einl. in's N. T. 1, 132—142. Vgl. auch Meyerhoff, Einleitung in die Petrinischen Schriften S. 22—29.

3) Die Belege zum Folgenden liefert, so weit sie nicht ausdrücklich angegeben werden, Schmid's *Ταμιεῖον* in der Ueberarbeitung von Bruder unter den betreffenden Wörtern.

Digitized by Google

und *ἐνέδρα*, gleichfalls nur hier, jenes viermal an verschiedenen Orten, dieses 23, 16. 25, 3; *ἐπαγγελία*, in den paulinischen und pseudopaulinischen Briefen, wie in der Apostelgeschichte, häufig, in den Evangelien nur einmal, bei Lukas; *ἐργασία* 16, 16. 19. 19, 24 f. beidemale in der Verbindung *ἐργασίαν παρέχειν*, und in der Bedeutung: Erwerb, in anderer Bedeutung noch Ev. 12, 58. Eph. 4, 19; *ζήτημα* und *συζήτησις*, beide der Apostelgeschichte eigenthümlich und verhältnissmässig häufig, wogegen das einfache *ζήτησις* (Ev. Joh. und Pastoralbriefe) hier seltener ist; die Pluralformen *καιροί* 1, 7. 3, 20. 14, 17. 17, 26. Ev. 21, 24 und *μέρη* (Gegenden), die sich freilich beide auch sonst finden; *κλῆρος, καρδιογνώστης* (nur hier, 1, 24. 15, 8), *νεανίας*, wofür sonst im N. T. immer *νεανίσκος* steht, *οἰκουμένη, οἶκος*, besonders in der Bedeutung Familie; *ὄραμα*, ausser Matth. 17, 9 nur Apostelgeschichte und zwar 11mal; *σωτὴρ* mit seinen derivaten *σωτηρία* und *σωτήριον*, Wörter, die zwar im N. T. gar nicht selten sind, die aber ebenso, wie das in den Lukanischen Schriften gleichfalls sehr häufige *χάρις*, vorzugsweise dem Sprachgebrauch des Paulus und seiner Schule (Pastoralbriefe, Ebr., 1 Ptr.) angehören, in den zwei ersten Evangelien dagegen ganz fehlen; auch *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* ist dem Lukas vorzugsweise geläufig. Von Adjektiven bemerke man: *ἀγοραῖος* 17, 5 und *ἀγόραιος* 19, 38; *ἀκατάκριτος* 16, 37. 22, 5; *ἄξιος*, Ev. und Apg. häufig; *ἀναντίῤῥητος* 19, 36 und dazu sein Adverb *ἀναντιῤῥήτως* 10, 29; *ἅπας*, im ganzen übrigen N. T. nur 9mal. Apg. 14mal, Ev. Luk. 19mal; *ἀσφαλὴς* 21, 34. 22, 30. 25, 26 und nebst *ἀσφαλῶς* 2, 36. 16, 23, *ἀσφαλίζειν* 16, 24. *ἀσφάλεια* 5, 23. Luk. 1, 4, alle vier sonst selten; *γνωστὸς* in der Apg. 10mal, meist in der Verbindung *γνωστόν ἐστιν* (*ἔστω, ἐγένετο*), sonst noch zweimal im Ev. Luk. und dreimal bei Johannes und Paulus; *ἔμφοβος* und *ἔντρομος*, gleichfalls fast ausschliesslich in der Apg., das erstere auch im Ev., immer in der Phrase *ἔμφοβον* oder *ἔντρομον γίγνεσθαι*; *εὐλαβὴς* nur bei Lukas, *εὐσχήμων* (13, 50. 17, 12, beidemale *γυναῖκες εὐσχήμονες*), *ὁ ἡγούμενος* (7, 10. 14, 12. 15, 22 vrgl. Ev. Luk. 22, 26), *ἱκανὸς*, in der Bedeutung: viel Apg. 18mal, Ev. Luk. 6mal, sonst im N. T. nur 3mal; *τεσσαρακονταετὴς*, im N. T. nur Apg. 7, 23. 13, 18 beidemale in Verbindung mit *χρόνος*; *χειροποίητος* 7, 48. 17, 24 gleichfalls in derselben Verbindung: *ὁ θεὸς οὐκ ἐν χειροποιήτοις* (17, 24 *χειρ. ναοῖς*) *κατ-*

οικεῖ. Noch weit grösser ist aber die Zahl der Zeitwörter, deren Gebrauch in den verschiedenen Theilen der Apostelgeschichte ihren einheitlichen Sprachcharakter beurkundet; man vergl. die Wörter: *ἄλλεσθαι, ἀνάγειν* (Apg. 17mal, Ev. Luk. 4mal, sonst im N. T. 3mal), *ἀναιρεῖν, ἀνακρίνειν, ἀναλαμβάνειν*, das transitive *ἀνιστάναι, ἀποδέχεσθαι, ἀποφθέγγεσθαι, ἀπωθεῖσθαι*, das häufige *ἀτενίζειν, αὐξάνειν, ἀφιστάναι, βοᾷν*, das im Evangelium und Apostelgeschichte beliebte *δεῖ, oportet; διαλέγεσθαι* (c. 17—24 17mal, sonst im N. T. noch 3mal), *διανοίγειν* (nur noch im Ev. Luk. und bei Markus), *διαμαρτύρεσθαι* und *διατρίβειν* (jedes 9mal, beide sonst selten), *διαπονεῖσθαι, διαπορεῖν, διαπρίεσθαι, διασπείρειν* (immer im Aor. pass. — *σπαρῆναι*), vier Wörter, die sich nur in der Apostelgeschichte, *διαπορεῖν* auch Ev. Luk. finden, *διέρχεσθαι*, (Ev. 11mal, Apg. 21mal, sonst noch 11mal; *διελθεῖν ἕως* nur Luk. 2, 15. Apg. 9, 38. 11, 19), *δοκεῖν* [1]), *εἰσάγειν* und *ἐξάγειν, εἰσιέναι, ἐκτίθεσθαι, ἐξαιρεῖν, ἐξαποστέλλειν, ἐξηγεῖσθαι, ἐπιλαμβάνεσθαι, ἐπικαλεῖσθαι* (in der Bedeutung: nennen 9mal, in der Bedeutung anrufen 8mal in der Apg.; im übrigen N. T. zusammen 10mal), *εὐαγγελίζεθαι, ἐφιστάναι* (Ev. 7mal. Apg. 11mal, sonst nur noch 2mal), *ἔχειν* in der Bedeutung sich befinden (Ev. 2mal, Apg. 7mal) *κακοῦν, καταγγέλλειν* und *παραγγέλλειν, κατάγειν, καταλαμβάνεσθαι* im Medium, *κατανοεῖν, κατέρχεσθαι* (Apg. 13mal, Ev. Luk. 2mal, sonst nur noch einmal bei Jakobus), *κελεύειν* (18mal), *λατρεύειν, μαρτυρεῖσθαι* in der Bedeutung: ein gutes Zeugniss haben, *μεγαλύνειν, μένειν*, in der Bedeutung: wohnen (Credner Nr. 50), *μεταπαλεῖσθαι* und *μεταπέμπεσθαι, μεταλαμβάνειν*, besonders *μ. τροφῆς, νομίζειν, ὁρίζειν, παραγίνεσθαι* (Apg. 21mal, Ev. Luk. 8mal, sonst im Ganzen 8—9mal), *παύεσθαι, προσέχειν, προχειρίζεσθαι*, das häufige *πείθειν* und *πείθεσθαι* (dagegen nie *πεποιθέναι*), *σέβεσθαι* (c. 13—19 8mal), *στερεοῦν, συγκαλεῖν, συγχέειν* oder—*ύνειν* (nur hier, 6mal, *σύγχυσις* 19, 29), *συμβάλλειν, συμπαραλαμβάνειν, συναρπάζειν, σύρειν, ὑπάρχειν* (Ev. 7mal, Apg. 24mal, sonst im N. T. noch 15mal), *ὑποστρέφειν* (11mal, Ev. Luk. 22mal, im

1) Das unpersönliche *δοκεῖ τινὶ* findet sich im N. T. Ev. Luk. 2mal, Apg. 5mal, sonst noch 6mal bei Matth. und Joh., bei beiden nur in der Frage *τί σοι δοκεῖ*;

Digitized by Google

übrigen N. T. 3mal). Besonders beachtenswerth ist die Vorliebe unsers Verfassers für die mit Präpositionen zusammengesetzten Zeitwörter, welche der Mehrzahl der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller weit weniger geläufig sind, als der klassischen Gräcität; so kennt er ausser den bereits angeführten — um nicht alle aufzuzählen — folgende Composita mit ἀνά: ἀναβαίνειν, ἀναβάλλεσθαι, — βλέπειν, — γινώσκειν, — γνωρίζειν, — δεικνύναι, — δέχεσθαι, — διδόναι, — ζητεῖν, — θεωρεῖν, — καθίζειν, — κάμπτειν, — πείθειν, — σκευάζειν, — σπᾶν, — στατοῦν, — στρέφειν, — τίθεσθαι, — τρέφειν, — φαίνεσθαι, — χωρεῖν, ἀνετάζειν, ἀνευρίσκειν, ἀνέχεσθαι, ἀνιέναι, ἀνιστάναι, ἀνοικοδομεῖν, ἀνορθοῦν; mit διά: διαβαίνειν, διαγγέλλειν, διαγίνεσθαι, — γινώσκειν, — δέχεσθαι, — διδύναι, — κατελέγχεσθαι, διακούειν, διακρίνειν, — λύειν, — μάχεσθαι, — μερίζειν, — νέμειν, διανύειν, διαπερᾶν, — πλέειν, — πορεύεσθαι, — σκορπίζειν, — σπᾶν, — στέλλεσθαι, — στρέφειν, — σώζειν, — τάσσειν, — τελεῖν, — τηρεῖν, — τίθεσθαι, — φέρειν, — φεύγειν, — χειρίζεσθαι, — χλευάζειν, διενθυμεῖσθαι, διερμηνεύειν, διερωτᾶν, διηγεῖσθαι, διϊστάναι, διϊσχυρίζεσθαι, διοδεύειν. Weiter vergleiche man die Composita mit ἐπί, σύν u. s. w., überhaupt die zusammengesetzten Zeitwörter in der Concordanz. Ist auch nur ein Theil dieser Wörter der Apostelgeschichte eigenthümlich, ein anderer Theil nur an Einer oder an wenigen Stellen derselben zu finden, so beweist doch das häufige Vorkommen solcher Composita in allen Theilen der Schrift die gleiche Richtung des Ausdrucks. — Manches Eigenthümliche hat ferner der Gebrauch der Adverbia, Präpositionen und Partikeln. Die Apostelgeschichte, in geringerem Maasse das dritte Evangelium, liebt die von πᾶς abgeleiteten Adverbien: παντοχοῦ (ῆ), πάντη, πάντως, διαπαντὸς, vrgl. auch πανοικί 16, 34; die Adverbien, welche eine Reihenfolge bezeichnen, ἑξῆς und καθεξῆς, beide nur bei Lukas; das sonst seltene κάκεῖ und κἀκεῖθεν, welche in der Apg., jenes 5-, dieses 9mal vorkommen; ἐνθάδε, ausser 2 Stellen im Ev. Joh. nur in Einer des Ev. Luk. und fünf der Apg.; ἄχρι, bei Matth. 1mal, bei Mark. u. Joh. nie, Ev. Luk. 4mal, Apg. 16mal, besonders in der Verbindung: ἄχρι ἧς ἡμέρας (Apg. 1, 2. Ev. 1, 20. 17, 27) oder ἀ. τῆς ἡμ. ταύτης (A. 2, 29. 23, 1. 26, 22); die Adverbia, welche den Begriff des Plötzlichen ausdrücken: ἄφνω, ἐξαυτῆς, ἐξαίφνης, παραχρῆμα (die zwei ersten

Digitized by Google

fehlen im Ev.) dagegen steht ἐξ. ausser der vier Stellen in Ev. Luk. und Apg. nur Mark. 13, 36, παραχρ. ausser 10 Stellen des Ev. Luk. und 6 der Apg. nur 2mal bei Matth.) die Präpositionen σὺν und ἐνώπιον, von denen jene Ev. Luk. 24mal, Apg. 50mal, sonst, ausser paulinischen Briefen, im N. T. selten vorkommt, diese Ev. Luk. 20mal, Apg. 12mal, dagegen bei Matth. und Mark. nie, Ev. Joh. einmal steht; die Zusammensetzungen ἐν ταχει Luk. 18, 8. Apg. 12, 7. 22, 18. 25, 4), ἐν ὀλίγῳ (Apg. 26, 28 f.), ἐν μέσῳ (Ev. 8mal, Apg. 5mal, seltener ἐκ μέσου), ἐπ' ἀληθείας (Ev. Luk. 3mal, Apg. 2mal, sonst noch 2mal bei Markus; dagegen fehlt dem Luk. das sonst übliche ἐν ἀληθείᾳ); ὃν πρόπον (Apg. 1, 11. 7, 28. Luk. 13, 34, sonst noch 2mal) und καθ' ὃν τρόπον (nur Apg. 15, 11. 27, 25); κατὰ πρόσωπον, im N. T. nur Luk. 2, 31. Apg. 3, 13. 25, 16. 1 Kor. 10, 1. 7. Gal. 2, 11. Evangelium und Apostelgeschichte haben allein im N. T., jenes zwei-, diese viermal, die Partikel καθότι, neben dem auch sonst häufigen καθὼς und ὡς setzen sie oft (Ev. 9mal, Apg. 8mal), das sonst seltenere ὡσεί. Die Apostelgeschichte allein, ausser Röm. 15, 6, kennt das Wort ὁμοθυμαδὸν, welches auch ausser dem N. T. nicht sehr gebräuchlich fast in allen ihren Theilen im Ganzen 10mal, vorkommt; sie allein bedient sich neben dem häufigen νῦν auch der Zusammensetzung τανῦν, wogegen ihr, wie dem Evangelium, das bei Matth. und Joh. häufige ἄρτι gänzlich fehlt; sie liebt die Partikelverbindungen μὲν οὖν und μέν γὰρ, von denen namentlich die erste in ihr äusserst häufig ist (s. Bruder u. d. W. μὲν), und das anakolutische μὲν ohne folgendes δὲ, s. 1, 1. 18. 2, 41. 3, 13. 21. 4, 16. 5, 41. 13, 4. 17, 30. 23, 22. 26, 4. 9. 27, 21. 28, 22. Sie allein endlich bedient sich, und zwar gleichmässig in allen ihren Theilen, der Verbindungspartikel τε in demselben Umfang, wie die klassische Gräcität: während diese Partikel in sämmtlichen übrigen Schriften des N. T. nur 53mal vorkommt (darunter 21mal im Ebräer- und 15mal im Römerbrief), so hat die Apostelgeschichte allein dieselbe nicht weniger, als 140—150mal (die Lesart ist nicht immer sicher). Ein im N. T. so alleinstehender und zugleich so ausgeprägter Sprachgebrauch lässt sich kaum anders, als aus der Einheit des Verfassers erklären.

Hiezu kommen manche Eigenthümlichkeiten der Wortformen, der Wortverbindung, der Construktion und der Phraseologie. So

Digitized by Google

bedient sich die Apg. nebst dem Lukasevangelium ungleich häufiger der Namensform *Ἱερουσαλήμ*, als der sonst in den Evangelien gebräuchlichen *Ἱεροσόλυμα*; so gebrauchen beide als Part. Perf. von *ἵστημι* und den mit *ἵστημι* zusammengesetzten Zeitwörtern immer die abgekürzte Form *ἑστώς*, nie *ἑστηκώς* (s. Bruder u. d. W. Credner S. 140, Nr. 45); so kommt der Infinitiv des Futurums *ἑστεσθαι* im N. T. nur Apg. 11, 28. 23, 30. 24, 15. (25.) 27, 10. vor, und zwar immer in der Verbindung: *μέλλειν ἑστεσθαι*; so lieben beide den im N. T. sonst seltenen Optativ [1]), beide die Umschreibung des Substantivs durch das Neutrum eines Particips, wie *τὸ εἰωθὸς*, Apg. 17, 2. L. 4, 2. vgl. 2, 27., *τὸ γεγονὸς* Apg. 4, 21. 5, 7. 13, 12. L. 8, 34. 35. 56., *τὸ συμβεβηκὸς* Apg. 3, 10. L. 24, 14., *τὰ κατεστραμένα*, Apg. 20, 30., *τὸ διατεταγμένον* Apg. 23, 31., *τὸ ὡρισμένον* L. 22, 22., *τὸ γεννώμενον* L. 1, 35., beide, besonders die Apg. (2, 3. 6. 17, 27. 20, 31. 21, 19. 26. vergl. Ev. 4, 40. 16, 5.) haben das sonst ziemlich seltene *εἷς ἕκαστος* (es steht noch Matth. 26, 22., nicht ganz sicher, 1 Kor. 12, 18. Eph. 4, 7. 16. Kol. 4, 6. 1 Thess. 2, 11. 2 Thess. 1, 11.); gebrauchen, mit dem Philipper und Kolosserbrief allein unter den neutestamentlichen Schriften, die Umschreibung *τὰ περὶ τινος* (*Ἰησοῦ, ἐμοῦ* u. s. w.) Ev. 22, 3. 7. 24, 19. 27. Apg. 1, 3. 8, 12. 18, 25. 19, 8. 23, 11. 15. 24, 10. 22. 28, 15. 23. 31. und mit Markus die Umschreibung *οἱ περὶ τινα* Luk. 22, 49. Apg. 13, 13. 28, 7., beide bedienen sich sich nicht selten des Fragenden *τίς ἄν*, (Ev. 1, 62, 6, 11. 9, 46. Apg. 5, 24. 10, 17. 17, 18. 20. 21, 33., die Apg. wiederholt (17, 18. 20.) in der Formel *τί ἂν θέλοι εἶναι*, oder *λέγειν*, welche ohne *ἄν* (nach Andern mit *ἄν*) auch 2, 12. steht; beide, besonders die Apg., haben die Attraktion des Relativs am Häufigsten unter den neutestamentlichen Schriften (Gersdorf 241. Bruder S. 619 f.), die Apg. auch mehrfach die Beziehung des Relativ *ὅ* auf einen ganzen Satz: 2, 32. 3, 15. 11, 30. 24, 18. 26, 10. 12., beide führen Fragesätze mit dem Artikel *τό* ein: Ev. 1, 62. 19, 48. 9, 46. 22, 2. 4. 23. 24. Apg. 4, 21. 22, 30. (sonst nur Röm. 8, 26.); beide lieben das freilich auch sonst nicht seltene *τοῦ, διὰ τό, μετὰ τό, πρὸ τοῦ* u. dgl. vor Infinitiven (Gersdorf 208 f. 217. 243 f.); beide setzen nach

1) De Wette Einl. in's N. T. §. 115. a, Anm. b.

Digitized by Google

νομίζειν den sonst nach diesem Worte im N. T. seltenen Akkusativ mit dem Infinitiv (Gersdorf 265); beide fügen häufig einem Zeitwort, welches ein Particip bei sich hat, eine zweite Bestimmung gleichfalls im Particip bei, ohne sie mit der ersten durch *καὶ* zu verbinden (Ev. 4, 20. Apg. 12, 4. 25. viele weitere Belege bei Gersdorf S. 258 f.); beide setzen häufig durch *constructio ad sensum* den Plural des Zeitworts in Beziehung auf ein vorangehendes *πλῆθος* und ähnliche Wörter (a. a. O. S. 188 f.); beide gebrauchen vielfach das steigernde *δὲ καὶ*, welches sich im Ev. 29mal, Apg. 9mal findet (s. Bruder u. d. W. *δέ*), beide sagen gerne *καὶ αὐτὸς* (Apg. 8, 13. 21, 24. 22, 20. 24, 16. 25, 22., Ev. sehr oft), *καὶ αὐτοί* (Apg. 2, 22. 15, 32. 27, 26. Ev. oft), *καὶ αὐτὸς* (Apg. 15, 27.), *αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* (Apg. 16, 18. 22, 13., im Ev., wie überhaupt das *αὐτὸς ὁ*, häufig; s. Bruder S. 116), *ἐπὶ τὸ αὐτὸ* oder *κατὰ τὸ αὐτὸ* (Apg. 1, 15. 2, 1. 44. 3, 1. 4, 26. 14, 1. Ev. 17, 35. vgl. 6, 23. 26.). Beide lieben die Umschreibung mit *πρόσωπον* und *χείρ* [1]), beide, besonders die Apg., die mit *ἡμέρα*, in den Ausdrücken: *καθ' ἡμέραν, πᾶσαν ἡμέραν, μετὰ ταύτας τὰς ἡμέρας, ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* (wofür sonst immer: *ἐν ἐκείναις τ. ἡμ.* bei Joh. *ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμ.*); s. Bruder u. d. W. *ἡμέρα*; nur die Apg. hat *ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης* (2, 29. 26, 22.) oder *ἀ. ταύτ. τ. ἡμ.* (23, 1.), nur sie, im Ganzen 5mal, *τῇ ἐπιούσῃ*, nur die Apg. (20, 15. 21, 26. (vgl. 13, 44. *τῷ ἐχομένῳ σαββάτῳ*) und das Ev. Luk. (13, 33.) *τῇ ἐχομένῃ*. Die Zeitwörter *εἰπεῖν* und *λαλεῖν* werden in den beiden Schriften des Lukas, *φάναι* in der Apg., gewöhnlich mit *πρὸς* construirt (*εἰπεῖν πρός τινα*), was im übrigen N. T. selten ist, weniger oft mit dem sonst gewöhnlichen Dativ der angeredeten Person; auch bei *ἀποκρίνεσθαι, ἀπαγγέλλειν, λέγειν, διαλέγεσθαι, συζητεῖν* steht diese Präposition, die Lukas überhaupt liebt [2]), *τίθεσθαι*

1) *Πρὸ προσώπου* steht Ev. 4mal, Apg. 1mal, *ἀπὸ προσ.* Apg 3mal, *κατὰ πρόσ.* Ev. und Apg. je 1mal, *ἐκ χειρὸς* Ev. 2mal, Apg. 2mal, *διὰ χειρὸς* oder *δ. χειρῶν* Apg. 7mal, (vergl. namentlich 11, 30. *ἀποστείλαντες διὰ χειρὸς Βαρνάβα* u. s. w. mit 15, 23. *γράψαντες διὰ χ. αὐτῶν*), *ἐν χειρὶ* Apg. 1mal, *εἰς χεῖρας* Ev. 3mal, Apg. 2mal; mit Ev. 9, 44. 24, 7. vgl. Apg. 21, 11. 28, 17.: auch wegen des gleichförmigen *παραδιδόναι εἰς χεῖρας*.

2) Gersdorf 180 f. 186. Credner S. 138. Nr. 38 f. Auch *λαλεῖν περί τινος* ist vorzugsweise Lukanisch. Gersdorf 186.

Digitized by Google

in der Bedeutung: irgend wohin legen, construirt er bald, wie das übrige N. T., mit *ἐν* (*ἐν φυλακῇ τίθ.* u. dgl.), bald mit *εἰς*, jenes Ev. 1, 66. Apg. 5, 4. 18. 25. 19, 21., dieses Ev. 9, 44. Apg. 4, 3. 12, 4.; die Apg. hat überhaupt *τίθεσθαι* ziemlich oft. Zu Füssen Jemandes heisst Apg. 4, 35. 37. 5, 2. 10. 7, 58. 22, 3. Ev. 7, 38. 8, 35. 41. 10, 39. 17, 16. *παρὰ τοὺς πόδας* im übrigen N. T. ausser Matth. 15, 30. immer *πρὸς τ. τι.* u. ähnl.; zu den Füssen Jemandes sitzen (um von ihm zu lernen) sagt nur Lukas Ev. 8, 35. 10, 39. Apg. 22, 3. Für die Anrede bedient sich die Apg. äusserst häufig des *ἄνδρες*, zweimal (7, 2. 22, 1.) gleichmässig der Formel: *ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες;* die Erwähnung eines Namens führt sie, wie das Ev., gerne durch ein *ὀνόματι* ein (sie hat diess in allen ihren Theilen, zusammen 22mal), oder fügt sie zu dem Namen ein *καλούμενος* (12mal, Ev. 9mal), oder *ἐπικαλούμενος, ἐπικληθείς, ὃς ἐπικαλεῖται, ὃς ἐπεκλήθη* (Apg. 8mal). Statt des einfachen *Αἴγυπτος* u. s. f. heisst es 7, 4. 29. 36. 40. 13, 17. 19. *γῆ Αἴγυπτος, γῆ Αἰγύπτου, γῆ Μαδιάμ, γῆ Χαλδαίων*, statt des einfachen *ἄζυμα*, das sonst im N. T. steht, 12, 3. 20, 6. *αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων*. Die Bevölkerung einer Stadt oder eines Landes wird ganz stehend durch *οἱ κατοικοῦντες* eingeführt (m. s. d. W.); dabei ist es der Apg. eigen, dass sie gewöhnlich nicht sagt, *οἱ κατ. ἐν Ἀσίᾳ* u. s. f, sondern *οἱ κατ. τὴν Ἀσίαν, τὴν Ἔφεσον* u. s. w. Ein todeswürdiges Verbrechen heisst 13, 28. 28, 18. *αἰτία θανάτου*, 23, 29. 25, 11. 25. 26, 31., wie Luk. 23, 15. vgl. 12, 48., *ἄξιον θανάτου*, statt *αἰτία* setzt Apg. 19, 40., wie Ev. 23, 4. 14. 22. *αἴτιον*, das im übrigen N. T. nicht vorkommt. Jemand angreifen wird Apg. 4mal, Ev. 2mal durch *ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας* (sonst noch Matth. 26, 50. Mark. 14, 46. Joh. 7, 30. 44. in anderer Bedeutung steht *ἐπιβ. τὴν χ.* auch Luk. 9, 62.) ausgedrückt. Sich für etwas Bedeutendes (für einen Propheten) ausgeben, heisst 5, 36. 8, 9. *λέγειν εἶναί τινα ἑαυτὸν* oder *εἶναί τ. ἑ. μέγαν*. Das Christenthum bezeichnet die Apg. allein 9, 2. 19, 9. 23. 24, 22. durch *ἡ ὁδὸς* ohne weiteren Beisatz. Die Apg. bedient sich häufig (9, 35. 11, 21. 14, 15. 15, 19. 26, 20. vergl. V. 18.) der sonst seltenern Formel *ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν (κύριον)*; ebenso Ev. 1, 16. Das Binden eines Gefangenen beschreibt die Apg. 12, 6. 21, 33. gleichmässig nicht nur durch *ἁλύσεσι δέειν*, sondern durch *ἁλ. δυσὶ δέειν;* sonst hat nur noch Luk. 8, 29. *ἁλύσεσι δεσ-*

Digitized by Google

μεῖν und Markus in der Parallelstelle 5, 3. 4. ἀλ. δέειν. Vom Tod Christi heisst es 5, 3. 10, 39. gleichlautend: κρέμασαντες ἐπὶ ξύλου, vom Lebensende des Täufers Johannes und des Paulus 13, 25. 20, 24.: πληροῦν τὸν δρόμον und τελειοῦν τὸν δρόμον. Der Begriff der Gesammtheit wird durch μικροῦ τε καὶ μεγάλου (26, 22.), ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου (8, 10.) umschrieben. Apg. und Ev. gebrauchen sehr häufig Ausdrücke, die eine Fülle anzeigen, wie πλῆθος, ἅπαν τὸ πλῆθος, πολὺ πλῆθος, πλήρης, πληροῦν, πληθύνειν, πλησθῆναι (Credner S. 141); das Wort πλῆθος, im übrigen N. T. nur 7mal, steht Ev. 8mal, Apg. 17mal, πλησθῆναι, wofür wir sonst, ausser Matth. 22, 10. immer πληρωθῆναι finden, Ev. 12mal, Apg. 9mal. Der Verfasser liebt in beiden Schriften Redensarten, die mit καρδία zusammengesetzt sind (Credner Nr. 6); τίθεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ oder εἰς τ. κ. Ev. 1, 66. 2, 14. 5, 4. ist ihm eigenthümlich; ebenso τίθεσθαι εἰς τήρησιν (ἐν τηρ. εἰς φυλακήν) Apg. 4, 3. 5, 18. 25. 12, 4. Er sagt ἀπειλῇ ἀπειλεῖσθαι, παραγγελίᾳ παραγγέλλειν (4, 17. 5, 28. 23, 14. Ev. 22, 15. Gersdorf S. 199) βάπτισμα βαπτίζειν (Ev. 12, 50. Ap. 19, 4.) u. s. f.; er schildert gerne heftige Affekte oder Aeusserungen von Affekten, und bedient sich hiezu mit Vorliebe des Prädikats μέγας; vgl. φόβος μέγας, χαρὰ μεγάλη, φωνῇ oder κραυγῇ μεγάλῃ u. s. f. (Credner Nr. 57); das Eintreten ausserordentlicher Zustände bezeichnet er durch ἐπιπίπτειν (10, 10. 13, 11. 19, 17. Ev. 1, 12.), namentlich gebraucht er dieses Wort für die plötzliche Einwirkung des Geistes 8, 16. 10, 44. 11, 15., sonst sagt Apg. (5mal) und Evang. (3mal c. 1.) noch πλησθῆναι πνεύματος ἁγ., erstere auch λαμβάνειν τὸ πν. (1, 8. 2, 38. 8, 15. 17. 19. 10, 47. 19, 2. sonst nur bei Paulus in den Briefen an die Römer, Korinthier und Galater, und bei Johannes im Ev. und 1 Joh. 2, 27.). Die Apg., wie das Ev., umschreibt das Verbum finitum häufig durch ἦν oder ἦσαν mit dem Particip (Credner S. 139. Nr. 41.); beide Schriften bedienen sich zur Ausmahlung der Rede des Worts πορεύεσθαι, das überhaupt Ev. 50mal, Apg. 38mal vorkommt, z. B. Apg. 5, 20. 9, 11. 15. Ev. 10, 37. 13, 31. u. ö.; zu demselben Behufe wird dem Verbum finitum vielfach ein Particip beigefügt, welches die Stellung oder Geberde des Redenden oder Handelnden ausdrückt, wie ἀναστὰς, ἐπιστὰς, καθεὶς, ἑξῆς, ἐπιστρέψας, καθίσας, πεσών (Belege b. Credner Nr. 40);

Digitized by Google

besondere Erwähnung verdienen in dieser Beziehung die Formeln *θεὶς τὰ γόνατα* und *κατασείσας τῇ χειρὶ* (*τὴν χ.*), welche sich ganz gleichförmig, jene Apg. 7, 60. 9, 40. 20, 36. 21, 5. Ev. 22, 41., diese Apg. 12, 17. 13, 16. 19, 33. vgl. 21, 40., sonst aber nie finden; nur Mark. 15, 19. lesen wir: *τεθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν*. Die Phrase *αἴρειν φωνὴν* findet sich nur Ev. Luk. 17, 13. Apg. 4, 24., *ἐπαίρειν τὴν φωνήν* nur Ev. 11, 27. Apg. 2, 14. 14, 11. 22, 22., wie diese Schriften überhaupt *ἐπαίρειν* ziemlich oft haben; ebenso finden wir *φωνὴ γίγνεται* Luk. 1, 44. 3, 22. 9, 35. 36. Apg. 2, 6. 7, 31. 10, 13. 15. 19, 34., sonst nur in der von Lukas (3, 22. vgl. 9, 35.) abhängigen Stelle Mark. 1, 11. und Ev. Joh. 12, 30. Apok. 8, 5. 11, 15. 19. 16, 18., *φόβος ἐγένετο* steht nur Luk. 1, 65. Apg. 2, 43. 5, 5. 11., *φόβος ἐπέπεσε* nur Luk. 1, 12. Apg. 19, 17. vgl. Apok. 11, 11. Schliesslich ist noch der Formel *ἐγένετο δὲ* zu erwähnen. Diese in den Lukanischen Schriften häufige Formel steht in der Apg. immer mit folgendem Infinitiv (m. s. c. 4, 5: *ἐγένετο δὲ συναχθῆναι* 9, 3. 32. 37. 43. 10, 25. 11, 26. 14, 1. 16, 16. 19, 1. 21, 1. 5. 22, 6. 17. 27, 44. 28, 8. 17.); nur 5, 7. folgt das Verbum finitum mit *καὶ* (*ἐγένετο δὲ ὡς ὡρῶν τριῶν διάστημα καὶ ἡ γυνὴ εἰσῆλθεν,*), wohl wegen des Beisatzes *ὡς διάστημα;* im Ev. ist die letztere Construktion häufiger. Eben diesem gehört auch die Verbindung des *ἐγένετο* mit einem *ἐν τῷ* (z. B. Luk. 14, 1.: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν . . . καὶ αὐτοὶ ἦσαν* u. s. w.) vorzugsweise an; doch finden wir sie auch Apg. 9, 3. 19, 1. 27, 17. (die andern Stellen bei Credner Nr. 1. gehören nicht hieher); ebenso theilt unsere Schrift mit dem Ev. überhaupt die Gewohnheit, die Begriffe „indem" und „dadurch dass" durch ein *ἐν τῷ* mit folgendem Infinitiv auszudrücken (2, 1. 8, 6. 9, 3. 11, 15. 19, 1. 3, 26. 4, 30.), wie sie auch sonst sich des Artikels vor dem Infinitiv zu bedienen pflegt (Credner Nr. 14).

Auch das ist hier noch anzuführen, dass das A. T. in der Apg. immer nach den LXX citirt wird [1]); dass diess auch c. 2, 24. geschieht, wird unten noch gezeigt werden. Schon diese zahlreichen, durch die ganze Apg. und grossentheils auch durch das dritte Evangelium sich hindurchziehenden Eigenthümlichkeiten der Sprache und

1) Die Belege b. de Wette Einl. in's N. T. §. 115 a. Anm. c.

Digitized by Google

Darstellung stellen es ausser Zweifel, dass wir unsere Schrift als das Werk Eines Verfassers zu betrachten haben, der ihr ein besonderes stylistisches und schriftstellerisches Gepräge aufgedrückt hat. Dass dieser Verfasser dabei verschiedene Quellenschriften benützt hat, und dass von diesem Umstand manches Eigenthümliche in einzelnen Abschnitten herrührt, ist damit nicht ausgeschlossen, die Annahme dagegen ist mit diesem Ergebniss allerdings nicht zu vereinigen, dass derselbe den Inhalt seiner Quellen nicht in freierer Weise reproducirt, sondern nur einzelne Theile der verschiedenen Schriften ziemlich unverändert aneinandergeschoben haben sollte[1]). Wäre der Verfasser ein so unselbstständiger Compilator, so müssten die Spuren dieses Verfahrens nothwendig schon in einer durchgreifenden Ungleichförmigkeit der Sprache und Darstellung zum Vorschein kommen und diese Ungleichförmigkeit müsste um so grösser sein, wenn seine Quellen, wie wir in diesem Fall anzunehmen kaum umhin könnten, sehr verschiedenen, nach Sprache und Denkweise weit von einander abstehenden Gebieten angehörten. Völlig unerklärlich wäre es dagegen, dass uns in allen Theilen der Schrift die gleichen Lieblingsausdrücke, die gleichen Wendungen, die gleichen lexikalischen und syntaktischen Eigenthümlichkeiten begegnen. Diese Erscheinung ist nur dann begreiflich, wenn der Inhalt unserer Schrift von einer und derselben Person in seine jetzige Form gebracht, wenn dieselbe, so wie sie uns vorliegt, nicht blos von Einem Manne gesammelt, sondern auch verfasst ist.

Dieses Ergebniss bestätigt sich uns, wenn wir von der stylistischen Form des Buchs auf seinen Inhalt sehen. Auch dieser zeigt durch die ganze Schrift eine Uebereinstimmung, wie wir sie uns nur aus der Einheit des Verfassers erklären können. Zwar finden sich in den Berichten über die Bekehrung des Paulus und die nächste Zeit nach diesem Ereigniss einige Abweichungen: während c. 9, 7 die Begleiter des Paulus bei der Erscheinung Christi in Betäubung dastehen lässt, so lässt sie c. 26, 14 zu Boden stürzen, während sie nach c. 9, 7 die Anrede an Paulus vernahmen, aber Niemand erblickten, so sahen sie nach c. 22, 9 das Licht der Messiasglorie, ohne etwas zu hören; ein Theil der Worte ferner, welche c. 26, 16—18

1) Schwanbeck über die Quellen der Schriften des Lukas 1. (und einziger) Band. S. 253.

Digitized by Google

dem erscheinenden Jesus in den Mund legt, wird c. 9, 15. 22, 15. 21 theils von Jesus zu Ananias, theils von Ananias zu Paulus, theils von Jesus bei einer jerusalemischen Offenbarung zu Paulus gesprochen; wenn endlich c. 9, 29 ff. erzählt, Paulus sei bei dem ersten Besuch in Jerusalem nach seiner Bekehrung durch einen Mordanschlag der Juden vertrieben worden, so hätte ihn nach c. 22, 17 ff. eine Christuserscheinung zur Abreise angewiesen [1]). Wie wenig jedoch diese Differenzen zu dem Schlusse auf einen verschiedenen Ursprung der betreffenden Erzählungen ein Recht geben, diess erhellt unwidersprechlich aus dem Umstand, dass zwischen den drei Berichten über die Bekehrung des Paulus, namentlich zwischen den beiden des 9ten und 22sten Kapitels eine grösstentheils wörtliche Uebereinstimmung stattfindet [2]), welche dieselben von verschiedenen Verfassern abzu-

---

1) M. s. unsern 2ten Art. Jahrg. 1849, S. 399 f. 415.

2)

c. 9.	c. 22.	
1: προσελθὼν τῷ ἀρχιερεῖ.	4 f.: ταύτην τὴν ὁδὸν ἐδίωξα .. δεσμεύων .. ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας, ὡς καὶ ὁ ἀρχιερεὺς μαρτυρεῖ μοι .. παρ' οὗ καὶ ἐπιστολὰς δεξάμενος πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς εἰς Δαμασκὸν ἐπορευόμην, ἄξων καὶ τοὺς ἐκεῖσε ὄντας δεδεμένους εἰς Ἰερουσαλήμ.	
2: ᾐτήσατο παρ' αὐτοῦ ἐπιστολὰς εἰς Δαμασκὸν πρὸς τὰς συναγωγάς, ὅπως ἐάν τινας εὕρῃ τῆς ὁδοῦ ὄντας, ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας δεδεμένους ἀγάγῃ εἰς Ἰερουσαλήμ.		
3: ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίζειν τῇ Δαμασκῷ καὶ ἐξαίφνης περιήστραψεν αὐτὸν φῶς ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ.	6: ἐγένετο δέ μοι πορευομένῳ καὶ ἐγγίζοντι τῇ Δαμασκῷ .. ἐξαίφνης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ περιαστράψαι φῶς ἱκανὸν περὶ ἐμέ,	c. 26.
4: καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσε φωνὴν λέγουσαν αὐτῷ· Σαοὺλ, Σαοὺλ, τί με διώκεις;	7: ἔπεσόν τε εἰς τὸ ἔδαφος καὶ ἤκουσα φωνῆς λεγούσης μοι· Σαοὺλ, Σαοὺλ, τί με διώκεις;	14: ἤκουσα φωνὴν λαλοῦσαν πρός με .. Σαοὺλ, Σαοὺλ, τί με διώκεις; σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν.
5: εἶπε δέ· τίς εἶ κύριε; ὁ δὲ κύριος εἶπεν· ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις.	8: ἐγὼ δὲ ἀπεκρίθην· τίς εἶ κύριε; εἶπέ τε πρός με· ἐγώ εἰμι Ἰη-	15: ἐγὼ δὲ εἶπον· τίς εἶ κύριε; ὁ

Digitized by Google

leiten unmöglich macht. Wollte man nun auch annehmen, der eine von diesen Berichten sei unserem Verfasser bereits in einer älteren Schrift in derselben Gestalt vorgelegen, in welcher er ihn mittheilt, so müsste er diesen doch jedenfalls bei Abfassung der beiden andern vor Augen gehabt und in ihnen nachgeahmt haben; wenn daher die drei Berichte in einzelnen Zügen sich widersprechen, so kann doch in keinem Fall die Verschiedenheit der Quellen daran schuld sein. Ebendamit ist uns aber auch das Recht benommen, aus dem Verhältniss von c. 9, 29 f. zu c. 22, 17 ff. auf eine Verschiedenheit der Verfasser zu schliessen, denn wenn in der Bekehrungsgeschichte widersprechende Züge Aufnahme fanden, wiewohl der Verfasser bei dem zweiten seiner Berichte den ersten, und bei dem dritten den ersten und zweiten vor sich hatte, so kann ebenso gut über die Reise nach Jerusalem von einem und demselben Verfasser Widersprechendes erzählt worden sein, zumal der Widerspruch hier weniger unmittelbar auf der Hand liegt, als dort. Noch weniger haben natürlich untergeordnete Widersprüche zwischen verschiedenen Stellen in dem Fall auf sich, wenn dieselben nicht unmittelbar in den Berichten selbst liegen, sondern erst durch zusammengesetztere Reflexionen daraus abgeleitet werden können. Derartige Widersprüche waren unvermeidlich, wenn sich der Berichterstatter überhaupt eine absichtliche oder unabsichtliche Veränderung des Thatbestands erlaubte, ohne doch die ganze geschichtliche Ueberlieferung mit voller Konsequenz nach einem unhistorischen Gesichtspunkt umzubilden. So mussten wir es allerdings widersprechend finden, dass c. 5 eine doppelte Befreiung der Apostel erzählt wird, erst die wunderbare, aber zwecklose, durch einen Engel, dann die menschlich natürliche, obwohl gleichfalls unwahrscheinliche, durch Gamaliel. Aber wir konnten daraus natürlich nicht das schliessen, dass der erste Theil unserer Erzäh-

---

6: ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ εἴσελθε εἰς τὴν πόλιν καὶ λαληθήσεταί σοι τί σε δεῖ ποιεῖν.

σῆς ὁ Ναζωραῖος, ὃν σὺ διώκεις.

10: ὁ δὲ κύριος εἶπε πρός με· ἀναστὰς πορεύου εἰς Δαμασκὸν κἀκεῖ λαληθήσεταί περὶ πάντων ὧν τέτακταί σοι ποιῆσαι.

δὲ εἶπεν· ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς, ὃν σὺ διώκεις.

16: ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ στῆθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου.

Digitized by Google

lung selbst einen andern Verfasser habe, als der zweite, sondern höchstens nur, dass hier ein älterer Bericht von einem Spätern benützt und weiter ausgeführt sein möge. Weiter zu gehen, sind wir auch dann nicht berechtigt, wenn unvereinbare Züge ähnlicher Art nicht einem und demselben, sondern verschiedenen Abschnitten unserer Schrift angehören. So wenig es z. B. übereinstimmt, dass nach c. 2, 45. 4, 34 alle Häuserbesitzer unter den Christen in Jerusalem ihr Besitzthum verkauft haben sollen, während doch c. 12, 12 das Haus einer Maria, der Mutter des Markus, vorkommt, so folgt doch daraus nicht im Geringsten, dass der Verfasser diese Berichte nach Form und Inhalt unverändert aus früheren Schriften aufgenommen hat, sondern nur, dass er den Widerspruch derselben nicht bemerkte, oder nicht das Interesse hatte, ihn zu vermeiden; so wenig der Himmelfahrtsbericht unserer Schrift mit dem des Lukasevangeliums zu vereinigen ist, so können wir doch aus diesem Umstand weder auf eine Verschiedenheit der Verfasser, noch auf eine solche Abhängigkeit des Einen Verfassers von seinen Quellen schliessen, die ihn aus einem selbstständigen Schriftsteller, wie Schwanbeck will, zum blosen Redakteur machte, sondern was sich daraus ergiebt, ist nur, dass er nicht historische Genauigkeit und historischen Sinn genug besass, um Widersprüche zu vermeiden, die einem geübteren Blicke freilich nicht entgehen können. Nicht anderes verhält es sich mit allen den Zügen, deren Unvereinbarkeit wir selbst in unsern zwei ersten Artikeln nachzuweisen veranlasst waren: die Thatsache, dass solche Züge vorkommen, müssen wir zugeben, aber die Schlüsse, welche darauf gebaut werden, bestreiten, da sich uns die Voraussetzung, als ob die Einheit des Verfassers jeden Widerspruch in seinen Berichten ausschliesse, thatsächlich widerlegt hat.

Vielmehr ist es gerade der Inhalt unserer Schrift und die wesentliche Uebereinstimmung aller ihrer Theile in Betreff dieses Inhalts, woraus die Einheit ihres Verfassers am bestimmtesten hervorgeht. Es soll hier nicht wiederholt werden, was unser dritter Artikel ausführlich gezeigt hat, dass sich durch das Ganze dieses Buchs Eine Grundidee, Ein die ganze Darstellung beherrschendes Grundinteresse hindurchzieht, dass schon die ersten Kapitel desselben, schon die Erzählungen von dem Zustand und den Schicksalen der Urgemeinde, durch dieses Interesse bestimmt sind, dass dasselbe in ihrem ganzen

Digitized by Google

Verlauf, vom Anfang bis zu Ende, mit zunehmender Deutlichkeit hervortritt, dass nicht blos die Auswahl des Mitgetheilten und die Stellung der einzelnen Erzählungen (namentlich in dem Abschnitt c. 8—12) von ihm Zeugniss gibt, sondern auch die geschichtlichen Thatsachen selbst dieser Tendenz zulieb verändert sind, dass die durchgängige Uebereinstimmung in den Reden des Paulus, des Stephanus, des Petrus, selbst des Jakobus, der merkwürdige Parallelismus zwischen den Thaten und Schicksalen des Paulus auf der einen, des Petrus und der Urgemeinde auf der andern Seite, nur aus dieser Einheit des ursprünglichen Entwurfs zu erklären ist. Wenn unsere Untersuchung über den Zweck und Plan der Apostelgeschichte irgend Grund hat, so ist ebendamit die Einheit derselben ausser Zweifel gesetzt. Man beachte nur die hervorstechendsten Momente. Schon in der Eingangsscene unserer Schrift, 1, 8, wird nicht allein die universelle Bestimmung des Christenthums, dieser dogmatische Hauptgesichtspunkt derselben, ausgesprochen, sondern auch die Stufenfolge, in der sie die Verwirklichung jener Bestimmung darstellen will, in kurzem Umriss verzeichnet. In der Erzählung des Pfingstwunders macht sich eben dieses Interesse durch die Beziehung der Glossolalie auf die Sprachen aller Völker höchst einflussreich geltend. Bei der Schilderung der Urgemeinde und ihrer Erlebnisse schwebt dem Erzähler die Rücksicht auf den Apostel Paulus schon so bestimmt vor, dass wir uns nur aus dieser Rücksicht die ungeschichtlichen Verfolgungen des vierten und fünften Kapitels zu erklären wussten. Stephanus ist unverkennbar als Vorgänger des Paulus behandelt, und namentlich die ausgearbeitete Rede, die ihm im Widerspruch mit dem tumultuarischen Charakter der übrigen Verhandlung in den Mund gelegt wird, allein aus diesem Gesichtspunkt vollständig zu begreifen. Welche nahe Beziehung auf die später berichtete Wirksamkeit des Heidenapostels die Vorgänge in Samarien und Cäsarea (c. 8. 10 f.) haben, und wie namentlich der durch und durch unhistorische Bericht über die Bekehrung des Kornelius eine ganz ausdrückliche Apologie der paulinischen Heidenmission ist, haben wir seiner Zeit nachgewiesen. Dass die Erzählung von der Bekehrung des Paulus, namentlich aber die ungeschichtlichen Behauptungen über die nächsten Jahre nach seiner Bekehrung, über sein erstes Zusammensein mit den Jerusalemiten, und seine zweite jerusalemische Reise (11, 17), nur die ersten

Digitized by Google

Pinselstriche des Bildes sind, welches der letzte Theil der Apostelgeschichte von dem grossen Heidenapostel entwirft, dass dieser schon hier, seinen eigenen Erklärungen zuwider, in dem gleichen Freundschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse zu den Judenaposteln dargestellt ist, wie später, braucht hier kaum noch bemerkt zu werden. Ebenso ist gezeigt worden, wie die Darstellung des Apostels Paulus von c. 13 an, nach einem bestimmten, theilweise unhistorischen Gesichtspunkt entworfen, in allen ihren wesentlichen Zügen sowohl mit sich selbst, als mit den Erzählungen des ersten Theils übereinstimmt, wie die paulinischen Wunder den petrinischen des ersten Theils gleichgebildet, wie die Leiden des Heidenapostels im Interesse derselben Parallele vermindert sind, wie er selbst in Lehre und Handlungsweise, dem geschichtlichen Thatbestande zuwider, völlig einstimmig mit den Judenaposteln erscheint, wie ihn c. 23, 1 ff. in demselben Verhältniss zu den jüdischen Parteien darstellt, wie c. 4, 1. 5, 34 ff. die Urapostel, wie der schon im Eingang unserer Schrift angelegte Plan derselben in der sorgfältig vorbereiteten Gründung der römischen Gemeinde durch Paulus sich abschliesst. Diese durch unsere ganze Schrift sich hindurchziehende Einheit ihres Plans und Zwecks ist der sicherste Beweis für die Einheit ihres Verfassers, und je klarer es ist, dass jener Zweck hier nicht durch einfache Zusammenstellung, sondern nur durch eine tiefgreifende Umbildung des geschichtlich Ueberlieferten erreicht wird, um so augenscheinlicher liegt auch am Tage, dass die Darstellung, welche ihm dient, das Werk Eines Mannes sein muss.

Es ist kaum nöthig, die Einheit unserer Schrift neben diesem Hauptbeweis auch noch durch die vielfachen Beziehungen darzuthun, welche zwischen einzelnen Stellen stattfinden. Doch müssen wir DE WETTE's Nachweisung dieses Punktes[1]) als sehr begründet und verdienstlich anerkennen. Ganz offenbar ist zunächst die Zurückweisung von c. 11, 16 auf 1, 5, da sich der dort citirte Ausspruch Jesu: *Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ* nur hier findet. Ebenso klar ist aber auch die **Beziehung dieses Ausspruchs auf die Erzählung des zweiten Kapitels von der Geistesausgiessung. Dadurch ist vorerst bewiesen, dass die**

1) Com. z. Apg. §. 2a. Einl. in's N. T. §. 115 Anm. d.

genannten drei Abschnitte, so wie sie vorliegen, nicht verschiedenen Verfassern angehören können, wenn ihnen auch ursprünglich verschiedene Quellen zu Grunde liegen sollten. Der gleiche Verfasser muss aber auch c. 8, 1 in seiner Erzählung gehabt haben; denn wenn es 11, 19 heisst: *οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ διῆλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας*, so ist hier die Rückbeziehung auf 8, 1 (*ἐγένετο δὲ . . διωγμὸς μέγας . . πάντες τε διεσπάρησαν κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρείας*) ganz augenscheinlich; von einer Zerstreuung der Christen in Jerusalem ist ja nur hier die Rede. Zwar meint Schwanbeck[1]), der Referent c. 8, 1 könne beim Niederschreiben seiner Stelle noch nichts von c. 11, 19 gewusst haben, denn nach der erstern Stelle zerstreuen sich die Christen nach Judäa und Samaria, nach der zweiten gehen sie bis nach Phönicien u. s. w., aber es liegt doch am Tage, dass die letztere Angabe der ersteren nicht im Geringsten widerspricht, sondern sie vielmehr nur weiter fortsetzt: die Verfolgten, hiess es zuerst, flüchteten nach Judäa und Samaria, und nachdem nun c. 8, 4—11, 18 berichtet ist, was sich in Folge dieser Zerstreuung der Christen nach Judäa und Samaria in diesen beiden Ländern zutrug[2]), so fährt c. 11, 19 fort: die Zerstreuten wanderten noch weiter (*διῆλθον*)[3]), nach Phönicien u. s. f. So konnte sich der Verfasser gar nicht ausdrücken, wenn er nicht die frühere Erwähnung der Diaspora voraussetzte. K. 11, 19 ist daher ganz sicher mit Rücksicht auf c. 8, 1 niedergeschrieben. Dass umgekehrt auch im c. 8, 1 eine Hinweisung auf c. 11, 19 liege, lässt sich freilich nicht behaupten, aber auch nicht verlangen, und nur ein Missverständniss der betreffenden Stellen ist es, welches

1) A. a. O. S. 52.

2) Warum dieses vorher eingeschoben ist, nämlich damit die erste Heidenbekehrung von Petrus erzählt werde, zeigt Schneckenburger Zw. d. Apg. 175 f.

3) Ueber den Sprachgebrauch von *διέρχεσθαι* vergl. Röm. 5, 12 und die Ausleger zu dieser Stelle: das *διέρχεσθαι*, hindurchgehen, von einem gegebenen Anfang aus durch eine ganze Reihe weiter schreiten, setzt immer ein *ἔρχεσθαι* voraus. So auch in unserer Stelle: sie giengen von den Orten aus, wohin sie nach K. 8, 1 zuerst gegangen waren, weiter.

Schwanbeck fragen lässt: wenn der Verf. bei c. 8, 1 schon wusste, dass sich die Christen theils nach Judäa, theils nach Antiochien zerstreut hatten, wesshalb fasst er denn nicht beides in seiner Darstellung zusammen? Die Meinung des Verfassers ist gar nicht, dass die Zerstreuten theils nach Judäa, theils nach Syrien u. s. f. giengen, sondern er lässt alle zunächst nach Judäa und Samarien, und einen Theil derselben (wie sich auch nach c. 11, 19 von selbst versteht) von hier aus nach Antiochien, Phönicien und Cypern gelangen. Noch weniger folgt aus 11, 22 für Schwanbecks Annahme, denn der Widerspruch, dass hier eine Gemeinde in Jerusalem erwähnt, c. 8, 1 dagegen die Zerstreuung aller jerusalemitischen Christen mit Ausnahme der Apostel behauptet wird, liesse sich theils durch die Voraussetzung entfernen, dass sich inzwischen wieder ein Christenverein um die Apostel gesammelt habe, theils ist er aber nur eine Folge von der ungeschichtlichen Uebertreibung c. 8, 1, und kann insofern um nichts mehr für eine Verschiedenheit der Quellen beweisen, als andere Widersprüche, in welche sich unsere Schrift durch ungeschichtliche Angaben verwickelt.

Die Aehnlichkeit von c. 6, 8 mit 4, 33, 5, 12 wurde schon früher [1]) bemerkt. K. 9, 1 wird durch das ἔτι ausdrücklich auf c. 8, 1—3 verwiesen. Von dem Verhältniss der Berichte über die Bekehrung des Paulus war theils schon die Rede, theils wird es noch später zu berühren sein; ob bei c. 9, 15 gerade an das Verhör vor Agrippa c. 26 zu denken ist (de Wette) kann man bezweifeln. K. 10, 41. 13, 31 heissen die Apostel, wie 6, 22 μάρτυρες τῆς ἀναστάσεως. K. 11, 25 ist die Beziehung auf 9, 30 augenscheinlich, denn woher wüssten wir sonst, dass Paulus in Tarsus zu finden war? Dass der Abschnitt 11, 19 — 30 und 12, 25 mit 13, 1 ff. zusammengehöre, wird auch von Schwanbeck eingeräumt. Wir möchten dieses Zugeständniss auf 11, 19—26 beschränken, denn die Erzählung von der Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem, 11, 27—30. 12, 25 könnte unbeschadet des Zusammenhangs fehlen, dagegen setzt c. 13, 1 allerdings voraus, dass dem Leser das Dasein einer Christengemeinde in Antiochien schon bekannt ist, und da nun unsere Schrift hievon bis jetzt nur 11, 19 ff. gesprochen hat, so würden wir

1) Theol. Jahrbb. 1850, 376.

Digitized by Google

in c. 13 selbst dann eine Zurückweisung auf diese Stelle finden dürfen, wenn der Inhalt dieses Kapitels im Uebrigen einer eigenthümlichen Quelle entnommen sein sollte. Dass diess jedoch in keinem Fall von dem ganzen Inhalt desselben gelten könnte, erhellt aus dem früher[1]) nach Schneckenburger und Baur gegebenen Nachweis über die durchgängige Uebereinstimmung der paulinischen Rede V. 16—41 mit den Reden des Stephanus im siebenten und des Petrus im zweiten und dritten Kapitel. Diese Uebereinstimmung lässt sich unmöglich aus dem wirklichen geschichtlichen Sachverhalt, sondern nur daraus erklären, dass dem Verfasser bei der Composition der paulinischen Rede die früheren Reden noch im Gedächtniss lagen, und bliebe nun auch, so weit wir bis jetzt sind, noch immer der Fall denkbar, dass diese aus eigenthümlichen Quellen aufgenommen wären, so ergibt sich doch schon jetzt für uns so viel, dass der Verfasser der Rede in Kap. 13. von dem Verfasser unserer ganzen Schrift nicht zu trennen ist, denn nur dieser kann die Reden des Petrus und Stephanus bei seiner Arbeit vor sich gehabt haben. Dass auch die Rede des 22sten Kapitels in ihrer Anlage theils an die des Stephanus, theils an die von Paulus im Areopag gehaltene erinnert, ist seiner Zeit bemerkt worden[2]); auf das wörtliche Zusammentreffen von 17, 24 mit 7, 48 haben wir gleichfalls schon hingedeutet; ebenso überzeugten wir uns in Betreff der Erzählung 14, 8 ff.: dass sich ihr ganz auffallendes, bis auf die einzelsten Züge und den sprachlichen Ausdruck sich erstreckendes Zusammentreffen mit der früheren 3, 2—8 nur aus einer Nachbildung der einen in der andern begreifen lässt[3]). Von der Aeusserung des Petrus 15, 7—9 lässt sich schon wegen der wörtlichen Uebereinstimmungen des 8ten V. mit 10, 47 nicht bezweifeln, dass sie auf die Erzählung des 10ten und 11ten Kapitels von der Bekehrung des Kornelius ausdrücklich Rücksicht nimmt, und je bedeutender nun die Bedenken sind, denen die Geschichtlichkeit dieser Erzählung unterliegt, um so klarer liegt auch am Tage, dass nicht etwa nur der Ausdruck durch diese Rücksicht bestimmt ist, dass vielmehr die Rede des Petrus nur denselben Urheber haben kann, wie die Erzählung

1) Theol. Jahrbb. 1849, 580 f.
2) A. a. O. S. 562.
3) A. a. O. S. 421.

Digitized by Google

von Kornelius. Diese Rede nun aber mit Schwanbeck (S. 53, 309) von ihrer Umgebung zu trennen, und aus einer anderweitigen Quelle [1]) in den Bericht des 15ten Kapitels hereinkommen zu lassen, geht schlechterdings nicht; denn einmal bildet dieser Bericht ein eng zusammenhängendes Ganzes, und die gleich folgende Rede des Jakobus würde ohne die des Petrus allen Halt verlieren; sodann beruft sich Jakobus V. 14 ganz ausdrücklich auf die vorangehenden Worte des Petrus und auf die von ihm erwähnte Bekehrung des Kornelius; endlich ist es nach unsern früheren Untersuchungen ganz undenkbar, dass der Verfasser eine so sichtbar ungeschichtliche, rein aus der Tendenz unserer Schrift herausgesponnene Erzählung wesentlich in derselben Gestalt, die sie bei ihm hat, nicht blos in Einer, sondern sogar in zweien seiner Quellen vorausgesetzt gefunden haben sollte. Schwanbeck konnte diess wohl nur desshalb übersehen, weil er die Frage über die Quellen der Apostelgeschichte ohne alle vorgängige Untersuchung über die Glaubwürdigkeit und die Tendenz ihrer Erzählungen, rein aus der Sprache und dem schriftstellerischen Charakter der einzelnen Abschnitte zu beantworten unternahm; bei diesem Verfahren war es kaum zu vermeiden, dass seine ganze Untersuchung zu ihrem grössten Schaden von einer Menge grundloser Voraussetzungen ausgieng, mit deren kritischer Prüfung sie gerade anzufangen gehabt hätte. Auch die Rede des Jakobus enthält übrigens noch ausser V. 14 eine unverkennbare Reminiscenz an Früheres, denn wie Moses V. 21 *κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος* genannt wird, so heisst es 13, 27 in einer Rede des Paulus *τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν τὰς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκομένας*.

Wie der Bericht des 15ten Kapitels auf Früheres zurückweist, so wird er selbst nicht blos in dem unmittelbar damit verbundenen Abschnitt 16, 1 — 4, sondern auch später noch in den Worten des Jakobus 21, 25 mit aller Bestimmtheit vorausgesetzt. Zeugt diese Rückbeziehung an und für sich schon für die Einheit des Verfassers von c. 15 und c. 21, so erhält dieses Zeugniss noch ein ungleich grösseres Gewicht, wenn wir, an unsern bisherigen Ergebnissen festhaltend, auf die Geschichtlichkeit des apostolischen Gebotes 15, 28 f. verzichten;

1) Der von Schwanbeck vorausgesetzten Biographie des Petrus, worüber unten Näheres.

Digitized by Google

wenn diese Darstellung des Apostelkonvents nicht dem geschichtlichen Thatbestand, sondern nur dem Berichterstatter angehört, so kann natürlich auch die Berufung auf dieselbe keinem Anderen angehören.

Kap. 15, 36 weist auf c. 13 f. ausdrücklich zurück; ebenso wird die Beziehung von 15, 38 auf 13, 13 trotz Schwanbecks halben Zweifeln (S. 54) fortwährend festzuhalten sein. Denn die Worte der ersteren Stelle über Markus: *Παῦλος δὲ ἠξίου τὸν ἀποστάντα ἀπ' αὐτῶν ἀπὸ Παμφυλίας . . . μὴ συμπαραλαβεῖν τοῦτον* wären dem Leser völlig unverständlich, wenn nicht c. 13, 13 vorangegangen wäre: *ἦλθον εἰς Πέργην τῆς Παμφυλίας. Ἰωάννης δὲ ἀποχωρήσας ἀπ' αὐτῶν ὑπέστρεψεν εἰς Ἱεροσόλυμα.* Damit ist nun freilich die Möglichkeit nicht schlechthin ausgeschlossen, dass die erste von diesen Notizen einer andern Quelle entnommen sein könnte, als die zweite; aber da nicht nur 15, 38, die frühere Angabe voraussetzt, sondern auch die Notiz des 13ten Kapitels erst durch den Bericht des 15ten ihre eigentliche Bedeutung für den Fortgang der Geschichte erhält, so ist dieser Fall doch gar nicht wahrscheinlich; auch dann aber würde der Verfasser bei 15, 38 seine Quelle, welche doch nothwendig über die frühere Abtrünnigkeit des Markus etwas enthalten musste, nicht blos ausgeschrieben, sondern mit Rücksicht auf das Frühere verarbeitet haben.

Dass 18, 5 auf 17, 5 zurücksieht [1]), kann auch Schwanbeck nicht leugnen, aber diese Beziehung soll durch den Umstand wieder neutralisirt werden, dass 17, 15 f. eine sofortige Abreise des Silas und Timotheus auf die Aufforderung des Paulus hier voraussetzt, wogegen es 18, 5 den Anschein gewinne, als ob jenes Drängen zur Eile gar nicht stattgefunden hätte. Diess ist aber nicht richtig; der ganze Anstoss liegt darin, dass 18, 1 bei der Abreise des Paulus von Athen nicht ausdrücklich bemerkt ist, dass dieselbe vor der Ankunft

1) 17, 14 – 16: Paulus reist von Beröe ab, während Silas und Timotheus hier zurückblieben. Von Athen aus lässt er diesen sagen *ἵνα ὡς τάχιστα ἔλθωσι πρὸς αὐτόν;* während er in Athen auf sie wartet, trägt sich der Auftritt auf dem Areopag zu. 18, 1: *μετὰ ταῦτα χωρισθεὶς ἐκ τῶν Ἀθηνῶν ἦλθεν εἰς Κόρινθον.* V. 5: *ὡς δὲ κατῆλθον ἀπὸ τῆς Μακεδονίας ὅ τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος* u. s. w.

Digitized by Google

des Silas und Timotheus erfolgt sei; was kann diess aber beweisen, zumal bei einem oft so flüchtigen Erzähler, wie unser Verfasser[1]).

Die Hinweisung von 19, 1 auf 18, 23 wegen der geringen Entfernung der beiden Stellen, und die von 21, 8 (*Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ ὄντος ἐκ τῶν ἑπτὰ*) auf 6, 5 (die Wahl der sieben Diakone, darunter Philippus) hat desshalb weniger zu bedeuten, weil ein so leichter Zusatz auch von einem sonst unselbstständigen Sammler eingeschoben werden konnte, dagegen scheint die (von Schwanbeck gar nicht berücksichtigte) Berührung zwischen 21, 8 und 8, 40 von grösserer Beweiskraft. 8, 40 heisst es von Philippus, nach dem Vorfall mit dem Eunuchen: *Φίλιππος δὲ εὑρέθη εἰς Ἄζωτον καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας, ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς Καισάρειαν.* Von da an wird Philippus nicht weiter erwähnt; erst 21, 8 treffen wir ihn wieder — in Cäsarea. Sollte nun wohl der, welcher 8, 40 niederschrieb, diese spätere Begegnung mit Philippus noch nicht im Sinne gehabt haben? Der in den Seestädten herumziehende Evangelist hat sich doch wohl erst später fest in Cäsarea niedergelassen[2]). Jedenfalls wäre es ein eigener Zufall, wenn die letzte und die vorletzte Erwähnung des Philippus in unserem Buche so genau an einander passten, ohne dass bei der einen auf die andere Rücksicht genommen wäre; und wenn uns nun später noch wahrscheinlich werden wird, dass c. 21, 8 einer älteren Quelle angehört, so müssen wir annehmen, dass der Gesammtverfasser der Apostelgeschichte diese Quelle schon kannte, als er 8, 40 niederschrieb.

Kapitel 20, 4 weist auf 19, 29 zurück; 24, 18 auf 21, 26; 25, 21. 26, 32. 27, 24. 28, 19 auf 25, 11; dass 21, 29 auf 20, 4 zurückgesehen wird, ist sehr wahrscheinlich, und dass das theilweise wörtliche Zusammentreffen von 22, 20 mit 7, 58. 8, 1[3]) nicht von

---

1) So ist z. B. 8, 13 auch nicht ausdrücklich bemerkt, dass Philippus nach Jerusalem zurückkehrte, und doch wird diess V. 26 vorausgesetzt.

2) Schneckenburger, Zweck d. Apg. 162.

3) 22, 20 erzählt Paulus aus Anlass der Christuserscheinung in Jerusalem von sich die Aeusserung: *ὅτε ἐξεχεῖτο τὸ αἷμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου καὶ αὐτὸς ἤμην ἐφεστὼς καὶ συνευδοκῶν καὶ φυλάσσων τὰ ἱμάτια τῶν ἀναιρούντων αὐτόν.* Vrgl. 7,

einem blosen Zufall herrührt, liegt am Tage. Mag man nun annehmen, dass die Worte des Paulus im 22. Kap. durch die Stelle im 7. und 8., oder umgekehrt mit Schleiermacher [1]) und Schwanbeck (S. 56), dass diese durch die Rede des Paulus bestimmt sei, jedenfalls findet hier eine Beziehung entlegener Abschnitte statt, welche nur vom Verfasser des Ganzen herrühren kann. Minder erheblich wäre die Anführung von 23, 6 in der Rede des Paulus 24, 21, wenn ihr nicht das Ergebniss unserer früheren Untersuchung über die Geschichtlichkeit der erstangeführten Aeusserung [2]) einiges Gewicht gäbe, denn, wenn eine Rede des Apostels auf eine ganz unwahrscheinliche Thatsache zurückweist, so kann diese Rede nur von einem solchen herrühren, welchem der Bericht über seine angebliche Thatsache schon vorlag, und wenn nun diese nur in der Gesammttendenz unserer Schrift ihre Erklärung findet, so müssen wir auch jene auf den Gesammtverfasser derselben zurückführen. Wie die letzte Reise des Paulus nach Jerusalem durch 19, 21. 20, 16. die römische durch 19, 21. 23, 11. 25, 10 f. 27, 24 vorbereitet wird, wie in der Aeusserung 20, 23 das später (21, 4. 10 ff.) Erzählte vorweggenommen ist, wie die Erklärung 20, 25 die Bekanntschaft des Verfassers mit dem Tode des Apostels verräth, ist früher gezeigt worden [3]).

Die Instanzen, welche Schwanbeck S. 57 ff. diesen Belegen gegenüberstellt, wollen nicht viel bedeuten. Es soll entweder eine Verschiedenheit der Referenten, oder eine Auslassung des Ueberarbeiters verrathen, dass Petrus nach seiner 12, 17 berichteten Flucht c. 15, 7 wieder in Jerusalem auftritt, ohne dass doch seiner Rückkehr ausdrücklich erwähnt wäre; dieser Umstand erklärt sich aber ebenso leicht aus einer einfachen Nachlässigkeit des Verfassers, oder auch daraus, dass denselben zwar sowohl von der Flucht des Petrus, als von seiner späteren Anwesenheit in Jerusalem etwas zu Ohren gekommen war, nicht aber von seiner Rückkehr. Weiter soll es undenkbar sein, dass derselbe, welcher 8, 1 alle Christen aus Jeru-

---

58: καὶ οἱ μάρτυρες ἀπέθεντο τὰ ἱμάτια αὐτῶν παρὰ τοὺς πόδας . . Σαύλου. 8, 1: Σαῦλος δὲ ἦν συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ.

1) Einl. in's N. T. herausg. von Wolde S. 377.

2) Theol. Jahrbb. 1849, 564 ff.

3) A. a. O. 1849, 548. 552. 1850, 565 ff.

Digitized by Google

salem fliehen lässt, gleich darauf V. 2 in Jerusalem gottesfürchtiger Männer und V. 3 der von Saulus verfolgten Christen erwähnt haben sollte. Aber die Meinung dieser drei Verse wird wohl nicht die sein, dass das, was ein jeder von ihnen berichtet, chronologisch abgeschlossen gewesen wäre, ehe das im nächsten Erzählte anfing, sondern V. 1 theilt das Allgemeine über die Christenverfolgung nach dem Tode des Stephanus mit, wozu V. 2 und 3 einiges Speziellere, allerdings nicht sehr geordnet, nachbringen. Die ἄνδρες εὐλαβεῖς des 2ten Verses sind übrigens wohl nicht auf Christen, sondern auf Juden zu beziehen. Ferner wird behauptet (S. 58): im Anfang des 16ten Kapitels komme Paulus durch dieselben Gegenden, deren frühere Bereisung das 14. Kap. erzähle; an beiden Stellen herrsche ziemliche Weitläufigkeit und doch würde Niemand aus dem 16. Kap. errathen, dass schon ein 14tes vorausgegangen war. Aus Kap. 16 allerdings nicht nothwendig, wiewohl auch hier V. 2, 4 der Christengemeinden in Pamphylien und Lykaonien erwähnt wird, um so bestimmter dagegen aus c. 15, 36: μετὰ δέ τινας ἡμέρας εἶπε Παῦλος πρὸς Βαρνάβαν· ἐπιστρέψαντες δὴ ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς κατὰ πᾶσαν πόλιν, ἐν αἷς κατηγγείλαμεν τὸν λόγον τοῦ κυρίου. Ein weiterer Anstoss ist es für Schwanbeck, dass Gamaliel 5, 34 als Schutzredner der Christen auftrete, dagegen 22, 3 als der Lehrer des Christenverfolgers Saulus; dieses beides, meint er, könne unmöglich derselbe Referent berichten. Auf diese Behauptung ist bereits geantwortet: wenn wir aus geschichtlichen Widersprüchen sofort auf Verschiedenheit der Erzähler schliessen dürften, so könnte die Apostelgeschichte zu einer hübschen Anzahl von Verfassern kommen; da aber auch ein und derselbe Verfasser solche Widersprüche begangen haben kann, und da er sie jedenfalls in allen den Fällen wirklich begangen hat, wo sie in derselben Erzählung, oder in zwei einander augenscheinlich voraussetzenden Erzählungen vorkommen, so können dieselben, für sich genommen, nicht das Geringste gegen die Identität des Verfassers beweisen. Im vorliegenden Fall liegt überdiess der Widerspruch gar nicht so unmittelbar zu Tage, dass er nothwendig bemerkt werden musste, denn Gamaliel ist c. 22, 3 nicht als Christenverfolger, sondern nur als der Mann der jüdischen Orthodoxie angeführt. Da weiss unser Verfasser noch ganz andere Dinge zu ertragen. Welcher auffallende Widerspruch

Digitized by Google

ist es nicht z. B., dass dasselbe pharisäische Synedrium, welches 24, 1. u. 25, 2 den Paulus auf den Tod verklagt, dieselbe Partei, welche 23, 14. 25, 3 seine meuchlerische Ermordung theils gutheisst, theils anstiftet, unmittelbar zuvor, 23, 7 ff. den Sadducäern gegenüber für ihn auftritt! Und doch kann hier schon wegen der Zurückweisung von 24, 21 auf 23, 6, und wegen des engen Zusammenhangs der ganzen Erzählung unmöglich an eine Verschiedenheit der Berichterstatter gedacht werden, und auch Schwanbeck denkt nicht daran. Aber dem Verfasser der Apostelgeschichte macht dieser Widerspruch so wenig Bedenken, als er der Mehrzahl ihrer Ausleger bis auf den heutigen Tag Bedenken gemacht hat. Noch unerheblicher ist das Argument, welches Schwanbeck S. 59 f. von der Behandlung der Namen Herodes und Agrippa im 12., 13. und 25. Kap. hernimmt, weshalb wir dasselbe hier übergehen; etwas mehr hat es auf sich, dass bei der Erwähnung des Markus 12, 25 die vollständige Umschreibung seines Namens *Ἰωάννην τὸν ἐπικληθέντα Μάρκον* gebraucht ist, während doch erst 12, 12 *Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου* vorangieng; sollte sich aber auch hierin der Gebrauch einer neuen Quelle verrathen, so beweist dieser Umstand doch keinenfalls für einen neuen Verfasser; dass 15, 37, nach einer Unterbrechung von drei Kapiteln der volle Name *Ἰωάννην τὸν καλούμενον Μάρκον* wieder eintritt, ist ganz unverfänglich, und ebenso wenig hat es zu bedeuten, dass statt desselben 15, 39 nur Markus, 13, 5. 13 dagegen nur Johannes steht. Auch in der Einführung des Agabus, der 21, 10 wie eine dem Leser noch ganz unbekannte Person auftritt, mag man das Anzeichen eines Berichts finden, welchem eine frühere Erwähnung dieses Propheten fremd war; dagegen macht unsere Untersuchung über c. 11, 27 ff. [1]) wahrscheinlich, dass Agabus und seine Prophezeiung in die ungeschichtliche Erzählung dieses kleinen Abschnitts nur aus c. 21 hereinkam, und so wird durch das Verhältniss dieser beiden Stellen die Einheit unserer Schrift im Ganzen, trotz der wahrscheinlichen Benützung älterer Quellen, nur bestätigt.

Auch was Schleiermacher S. 350 ff. der Einleitung in's N. T. anführt, um die Zusammensetzung der Apg. aus einzelnen Erzählun-

1) Theol. Jahrbb. 1849, 429 f.

Digitized by Google

gen zu beweisen, die theilweise von einander nichts wissen, ist schwerlich stichhaltig. Er findet es unwahrscheinlich, dass Jemand, der eine zusammenhängende Geschichtschreibung geben wollte, die Bekehrung des Paulus dreimal, die Visionen des Petrus c. 10. 11. zweimal erzählt haben sollte. Aber noch unwahrscheinlicher ist doch gewiss, dass zwei von einander unabhängige Erzähler diese Fakta grossentheils wörtlich gleich berichtet hätten; rührt dagegen ihre stylistische Fassung erst vom Sammler her, so hat sie dieser nicht blos aus seinen Quellen abgeschrieben, sondern er hat sie mit Absicht und Bewusstsein gleichgebildet; ebendamit fällt dann aber auch jeder Grund weg, ihre Wiederholung aus einer Mehrheit von Quellenschriften abzuleiten, was überdiess bei den Wiederholungen des 10ten und 11ten Kapitels, durch die Einheit der Erzählung verwehrt wird, denn wer in bestimmter Absicht drei Berichte über dasselbe Ereigniss aufnehmen und einander gleich machen konnte, der konnte ebensogut auch in derselben Absicht Einen Bericht zwei- oder dreimal wiederholen; wir haben daher nur zu fragen, was dieses für eine Absicht gewesen sein mag [1]). Dass auch die Widersprüche in der Bekehrungsgeschichte nichts für die Zerstücklungshypothese beweisen, ist bereits gezeigt worden. — Wenn weiter zwischen dem dritten Kap. und dem Schluss des zweiten der rechte Zusammenhang vermisst wird (S. 352), so fragt es sich vor Allem, ob der Verfasser überhaupt auf den gleichen geschichtlichen Zusammenhang ausgeht, wie ein kunstgerechter Geschichtschreiber; und selbst wenn man im Anfang des 3ten Kapitels die Spur einer Erzählung finden wollte, die mit dem Vorhergehenden ursprünglich nicht unmittelbar zusammenhieng, so würde doch lange nicht folgen, dass diese vom Verfasser ohne eigene Bearbeitung aufgenommen und eingerückt sei. Das Gleiche gilt gegen Schleiermachers Bemerkung (S. 354), dass c. 19, 1 ff. der frühere Aufenthalt des Paulus in Ephesus ganz ignorirt werde; vielleicht haben wir uns aber diesen Umstand auch daraus zu erklären, dass erst der Verfasser aus der einmaligen Anwesenheit des Apostels in Ephesus durch Einschiebung der ungeschichtlichen Reise c. 18, 20 ff. eine zweimalige gemacht hat [2]). In diesem Fall könnte

1) Hierüber vgl. diese Jahrbb. 1850, 332. 334.
2) S. Jahrg. 1849, 583 f.

Digitized by Google

derselbe allerdings darauf hindeuten, dass erst mit c. 19. nach der freien Composition von c. 18, 18 ff. wieder eine Quellenbenützung beginne, aber dieser Quellenbericht wäre nicht unverarbeitet aufgenommen, sondern vielmehr durch die Worte διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη ausdrücklich mit der Erzählung von der Reise nach Jerusalem in Verbindung gesetzt. Nicht anders verhält es sich ohne Zweifel mit dem Anfang von c. 13., wo es allerdings auffällt, dass Barnabas und Saulus, von denen kaum erst die Rede war, auf einmal wie ganz Unbekannte eingeführt werden. Es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass der Verfasser hier einem Berichte folgt, welcher von der Reise des Paulus und Barnabas c. 11, 27 ff. 12, 25. nichts enthielt. Nur darf man daraus nicht schliessen, er habe diese aus einer andern Quelle aufgenommen, sondern diese Reise ist seine eigene ungeschichtliche Fiktion [1]); diese aber mit ihrer Umgebung durchgängig harmonisch zu verbinden, hat er, wie es scheint, von seinem schriftstellerischen Standpunkt aus gar nicht das Interesse. — Dass c. 6, 1 ff. die Gütergemeinschaft nicht mehr voraussetzt, während doch ihr Aufhören nicht berichtet wird (S. 353), gehört unter die historischen Widersprüche, von denen schon früher die Rede war; dass aber auch die Schilderung 4, 32 ff. von der früheren, 2, 42 ff. nichts wisse, ist unrichtig; vielmehr können diese so gleichlautenden Schilderungen, unhistorisch, wie sie sind, nur von einem und demselben Verfasser herrühren. Ebenso unrichtig ist es Allem nach, dass die Missionsthätigkeit des Philippus 8, 4—40. erst später falle, als die Bekehrung des Kornelius; in unserer Schrift wenigstens bildet jene eine Vorstufe für diese; s. Jahrg. 1850, 378. Wenn endlich noch verlangt wird, es sollte schon c. 8, 1—4. der Verbreitung des Christenthums nach Phönicien und Syrien (11, 19.) und den Gemeinden in Galiläa (9, 31.) erwähnt sein (S. 356), und wenn Schleiermacher ebenso an der Nichterwähnung der früheren cyprischen Bekehrungen c. 13, 4. 15, 39. Anstoss nimmt, so muthet er unserem Verfasser eine schriftstellerische Genauigkeit zu, auf welche dieser gar keinen Anspruch macht. Mag aber seine Schrift auch nicht in allen Einzelheiten ein in sich schlechthin einstimmiges Ganzes darstellen, so ist man doch darum noch lange nicht berechtigt, sie für ein blosses Aggregat unverarbeiteter Bruchstücke auszugeben.

1) Jahrg. 1849, 429.

Digitized by Google

Von grösserer Wichtigkeit wäre es für die vorliegende Untersuchung, wenn sich auch in der Sprache der einzelnen Abschnitte wesentliche Differenzen aufzeigen liessen; da wir aber auf diesen Punkt später noch genauer eingehen müssen, wird es erlaubt sein, hier nur auf diesen späteren Abschnitt zu verweisen. Vorerst berechtigen uns die oben angeführten positiven Beweise für die schriftstellerische Einheit unsers Buches, dasselbe nicht blos auf Einen Sammler, sondern auch auf Einen Verfasser zurückzuführen.

Ehe wir nun von hier aus zu der Frage über die Zeit, die Verhältnisse und die Person dieses Verfassers fortschreiten, wird es nützlich sein, erst einen Punkt zu untersuchen, von welchem die Entscheidung jener Frage grossentheils bedingt ist, ob nämlich die beiden dem Lukas beigelegten Schriften von Einem und demselben Manne herrühren. Findet sich auch unter den Gelehrten hierüber kein Zwiespalt, so ist es doch theils überhaupt nöthig, die Gründe der herrschenden Annahme zu untersuchen, theils ist diess insbesondere für die Aufgabe der gegenwärtigen Abhandlung desshalb von Interesse, weil das dritte Evangelium, wenn es mit der Apg. den gleichen Verfasser hat, wesentliche Entscheidungsgründe für die Ansicht über diese an die Hand giebt, und weil auch manche anscheinende Eigenthümlichkeiten von einzelnen Abschnitten der Apg. im Lukasevangelium ihre, die Gleichheit des Ursprungs verbürgende Parallele finden. Diese Frage ist daher das Nächste, mit dem wir uns zu beschäftigen haben werden.

(Fortsetzung folgt.)

V.

Erklärung von Psalm 32. 51. 39.

Von

Ernst Meier.

1. Anlass und Inhalt von Ps. 32.

Der Dichter fühlte lange Zeit die Qualen eines schuldbeladenen Gewissens; er war Tag und Nacht ohne Ruhe und sein Gebein ver-

Digitized by Google

fiel, V. 3—4., bis er endlich durch offenes Sündenbekenntniss vor Gott zur innern Versöhnung und zur Gewissheit der Sündenvergebung gelangte. Die letztere folgte unmittelbar auf das Geständniss. — Welcher Art die Schuld des Dichters gewesen, ob er, wie Ewald meint, „von Leidenschaft verführt," gesündigt habe, wird im Liede nicht näher angedeutet. Die Lage ist so allgemein und unbestimmt, dass Grotius annimmt, sie sei fingirt und der Psalm sei dazu gedichtet worden, um als Lehrlied am grossen Versöhnungsfeste vom ganzen Volke gesungen zu werden. Auch de Wette neigt sich zu dieser Ansicht hin. Allein V. 3—5. athmen doch, trotz der Allgemeinheit der Gedanken, zu viel individuelles Leben und zu viel persönlichen Antheil. Ausserdem passt der Inhalt des Liedes durchaus nicht zu den Sündopfern, die an dem jährlichen Versöhnungstage dargebracht wurden. Der Dichter bedarf zu seiner Versöhnung keiner Stiere und Böcke, wie die grosse Menge; er steht höher; die Vergebung ist bei ihm bedingt durch einen inneren Akt, durch die Stimme des Gewissens, der er folgt. Somit ergibt sich aus dem Gehalte des Liedes, dass es nicht wohl für die grosse Menge gedichtet wurde, sondern zunächst die persönlichen Erlebnisse und innern Offenbarungen eines einzelnen, hochstehenden Geistes enthält. Eben wegen dieses hohen Inhaltes kann es auch nicht ein allgemeines Gemeindelied sein, wie Lengerke will. — Ob sich im Leben Davids eine geeignete Lage für diess Lied nachweisen lässt und ob das religiöse Bewusstsein desselben aus dieser Zeit zu begreifen ist, wird sich später zeigen.

2. Form des Liedes.

Das Lied, in welchem Vers 6—9. einen nach Form und Inhalt abweichenden Zusatz bilden, zerfällt in vier Einzelstrophen, von denen immer zwei als Vor- und Gegenstrophe näher zusammengehören. Jede Einzelstrophe, die zweimal durch Sela (d. i. Abschnitt, Ende oder Ruhe) bezeichnet wird, besteht aus acht Verszeilen oder Gliedern. 1. Vorstrophe, V. 1—2.: eine Glücklichpreisung dessen, dem Sündenvergebung zu Theil geworden, weil in seinem Geiste kein Trug, keine Selbsttäuschung mehr stattgefunden. 1. Gegenstrophe, V. 3—4. Denn so lange der Dichter seine Sünde (vor Gott) nicht bekannte und sich selbst noch zu täuschen suchte, em-

Digitized by Google

pfand er alle Schmerzen eines verletzten Gewissens und litt dabei auch körperlich. — 2. Vorstrophe, V. 5. So wie er aber offenherzig und ohne Rückhalt seine Schuld vor Gott eingestand, ward ihm Vergebung zu Theil. Daran schliesst sich als zweite Gegenstrophe V. 10—11. die allgemeine Betrachtung, dass der Frevler, der sich Gott nicht nahe, viel zu leiden habe, während man durch vertrauensvolle Hingebung die göttliche Gnade erlange. Desshalb mögen die Redlichen über Gott sich freuen und frohlocken.

Das Einschiebsel V. 6—9. ist schon strophisch anders gebaut, als das vorhergehende Lied. Es bildet eine Doppelstrophe, die durch Sela richtig getrennt wird. Jede Einzelstrophe aber hat hier zwölf Verszeilen, also den möglichst grössten Umfang einer Strophe. — Die Vorstrophe V. 5., wozu V. 10—11. als entsprechende Gegenstrophe gehört und das ganze Lied vortrefflich abschliesst, wird ausserdem durch V. 6—9. sehr störend unterbrochen. Die erste Strophe dieses Einschiebsels V. 6—7., enthält die Aufforderung: jeder Fromme möge zu rechter Zeit zu Gott beten, so werde er in der Noth ihn schützen und retten. Von einem Sündenbekenntniss und dessen Folgen ist nicht mehr die Rede. Schon die Anknüpfung V. 6. mit „desshalb“ ist ganz ungereimt. Weil nämlich ein Sünder in Folge eines aufrichtigen Bekenntnisses Vergebung erlangte, desshalb heisst es V. 6., soll jeder Fromme zu rechter Zeit zu Gott beten, dann werde er bei grossem Unglück verschont bleiben. Sollten die Worte zu unserm Liede gehören, so erwartet man statt des Frommen vielmehr einen Frevler. Vergl. V. 10. Ausserdem ward der Dichter nach V. 3—4. nicht durch Lebensgefahr und Noth von Aussen bedroht, sondern seine Schmerzen waren Folge seines unruhigen Gewissens. — Noch abgerissener als die erste Strophe, erscheint die zweite, V. 8—9. Gott selbst wird redend eingeführt, (nicht der Dichter) und verheisst zunächst V. 8. seinem Frommen, dass er ihn über den rechten Lebensweg belehren und sein Auge auf ihn richten wolle. Schon nach dem nächsten Zusammenhange kann die Anrede V. 8. nicht an den Sünder ergehen. Vielmehr, was der Fromme V. 7. von Gott hofft und wünscht, das verheisst ihm Gott sogleich V. 8. — Die Mahnung V. 9. dagegen, sich doch nicht durch Gewalt wie das Vieh leiten zu lassen, ergeht entschieden an die Frevler und Sünder; es ist aber hart, dass diese nicht im ersten Versgliede auch

Digitized by Google

genannt sind: סִכְלִים oder חֲטָאִים, »seid doch nicht, (ihr Abtrünnigen), so ohne Einsicht! u. s. w. Zu dem einfachen Gedankengange und dem edlen Ausdrucke des echten Liedes stimmen die etwas rohen Bilder V. 9. ebenso wenig, als alles Vorhergehende. Der Dichter des echten Liedes wurde weder durch eine besondere theoretische, noch durch eine praktische und gewaltsame Leitung Gottes, wovon hier die Rede ist, auf den rechten Weg geführt, sondern durch einen innern Akt seines bessern Ichs und seines Gewissens.

3. Verfasser und Zeitalter.

Nach der Ueberschrift halten die meisten neuern Ausleger, auch Ewald, unser Lied für davidisch und beziehen es auf den Ehebruch Davids mit der Batseba und auf die Hinmordung des Uria 2 Sam. 12., während die Verfasser der Ueberschriften Ps. 51. auf diesen Vorfall gedichtet sein lassen. De Wette bemerkt zu Ps. 32.: „wenn irgend ein Psalm davidisch ist, und sich aus seinem Leben erläutern lässt, so ist es dieser; nur passt doch die angeführte Erzählung nicht ganz.“ — Sie ist vielmehr eine völlig andere und stimmt durchaus nicht zu der Lage unsers Liedes. Nach der Darstellung in 2 Sam. 12. erkannte David so wenig das doppelte Verbrechen, das er begangen, dass er nicht einmal durch die Parabel Natans zur Einsicht kam, vielmehr sich selbst unbewusst verurtheilte. Erst als der Prophet ihm vorhält, dass er selbst dieser reiche Mann sei, der das Schaaf des Armen gewaltsam sich angeeignet, erkennt und bekennt er seine Sünde vor Natan, worauf dieser ihm im Namen Gottes Vergebung ankündigt. — In unserm Liede dagegen dreht sich alles darum, dass der Dichter die Stimme seines Gewissens lange zu unterdrücken suchte, und daher sich unselig fühlte, bis sie zuletzt durchdrang und den Streit in seinem Innern schlichtete. Ewald übersieht ganz diesen wichtigen Unterschied der Situation; denn was er zur Ausgleichung desselben anführt, trifft die Hauptsache nicht. Er sagt: „dass Natan oder irgend ein Prophet als David aufmerksam machend hier nicht genannt ist, wäre ein sehr geringer Einwand, da David nie Reue empfunden haben würde, wenn nicht die Kraft des prophetischen Worts ihn innerlich ergriffen und das in ihm blos zurückgedrängte Gefühl der Wahrheit wieder geschärft hätte.“

Digitized by Google

Auch abgesehen von der ganz verschiedenen Lage bei David und bei unserm Dichter ist der Inhalt des Liedes für die davidische Zeit unstreitig zu geistig und zu hoch. Damals werden Sühn- und Sündopfer unerlässlich gewesen sein. Die Bücher Samuels entwerfen zwar schon ein ideales, poetisches Bild von David; enthalten zugleich aber auch so viele echt historische Züge über sein religiöses Bewusstsein, dass wir danach einen ziemlich richtigen Massstab für die historische Kritik der Psalmen gewinnen können. Nach 1 Sam. 19, 13. befanden sich Theraphim d. i. Hausgötter, Penaten in Davids Wohnung. Nach 1 Sam. 23, 9 ff. fragt er ein überzogenes Bild, das den Jahve vorstellte, um Orakel. Ein Bewusstsein aber, das so äusserer Mittel noch bedurfte, um sich überhaupt zu Gott zu erheben, das konnte auch schwerlich, um die Strafen einer erkannten Schuld abzuwenden, sich mit Gott versöhnt und begnadigt wissen, ohne äussere Büssungen und Opfer. Unter solchen Umständen ist die reine Innerlichkeit und der sittliche Gehalt von Ps. 32. undenkbar. Liess doch David noch in spätern Jahren bei einer dreijährigen Hungersnoth sieben Söhne Sauls den Gibeoniten ausliefern, damit sie dieselben als eine Art von Menschenopfer dem Jahve zu Ehren aufhängen möchten! Denn man schrieb dem Saul, der aus unklarem Eifer ein Blutbad unter den Gibeoniten angerichtet hatte, die Schuld der Hungersnoth zu, 2 Sam. 21, 1—14. Wer solchem religiösen Aberglauben noch huldigte, konnte unmöglich die Sündenvergebung und die Versöhnung mit Gott als einen rein innerlichen Akt des Bewusstseins fassen. Hitzig schreibt das Lied dem Propheten Jeremia zu (vgl. s. Psalmen, II. S. 79 f.). Allein die sprachlichen Beweise für diese Annahme sind nicht stichhaltig. Der Ausdruck V. 6. steht durchaus bildlich für allgemeines Unglück und kann in diesem Zusammenhange gewiss nicht auf eine scythische Völkerüberschwemmung (621) bezogen werden.

Ausserdem ist das Lied kein »Nationaldankpsalm,« indem bis V. 7. die Worte dem Volke in den Mund gelegt sein sollen (vgl. vorher über den Anlass des Liedes). Das Lied enthält so wenig rein geschichtliche und persönliche Beziehungen, dass man es hier wie bei hundert andern Psalmen aufgeben muss, einen bestimmten Verfasser herauszukonstruiren, zumal das Verständniss durch eine solche positive Kritik nichts gewinnt, wohl aber oft dadurch verkümmert

Digitized by Google

wird. Nur die Zeit des Liedes lässt sich im Allgemeinen angeben. Vor den Propheten des achten Jahrhunderts, vor Amos, Jesaja, Micha ist es schwer begreiflich, vrgl. besonders Mich. 7, 6—8. Unser Lied setzt die prophetische Polemik gegen das rein äusserliche Opferwesen offenbar voraus, und erinnert andererseits an die Idee des Sittengesetzes im eigenen Innern des Menschen. Deut. 30, 11—14. Jerem. 31, 31—34. 32, 40. Mithin wird es der Zeit von 700—600 v. Chr. angehören. — Später kommt in den Sprichwörtern der Grundgedanke unsers Liedes in einem kurzen Spruch zusammengedrängt vor. Sprw. 28, 13.

4. Die Uebersetzung.

(Ein Gedicht von David.)

1. a. O glücklich der, ... 1.
Dem die Missethat vergeben,
Die Sünde verzieh'n ist!
O glücklich der Mann, ... 2.
Dem der Herr die Schuld
Nicht zurechnet,
Weil in seinem Geiste
Keine Täuschung ist!

1. b. Als ich schwieg, ... 3.
Verfiel mein Gebein,
Indem ich seufzte
Allezeit.
Denn Tag und Nacht . . . . . 4.
Lag auf mir deine Hand,
Mein Lebenssaft ward verwandelt
In Trocknisse des Sommers.
(Sela.)

2. a. Da that ich kund dir . . . . . 5.
Meine Sünde,
Und verhehlte nicht
Meine Verschuldung.
Ich sprach: »Gesteh'n will ich
Meine Vergeh'n dem Herrn!«
Und da vergabst du
Meine Sündenschuld.
(Sela.)

Digitized by Google

2. b. Viele Schmerzen hat der Frevler . . . 10.
Der dir nicht naht *);
Doch wer dem Herrn vertraut,
Den umgibt er mit Gnade.
Freut euch des Herrn . . . . . 11.
Und frohlockt ihr Gerechten,
Und jubelt alle,
Ihr redlich Gesinnten!

Der fremde Zusatz. V. 6—9.

1. a. Desshalb . . . . . 6.
Bete zu dir
Jeglicher Fromme
Zu rechter Zeit!
Gewiss, bei der Flut
Gewaltiger Wasser,
Werden sie ihn
Nicht erreichen!
Du bist mein Schirm, ... 7.
Schützest mich vor Schaden,
Mit einem Rettungsschilde
Umgibst du mich.
(Sela.)

1. b. »Ich will dich unterweisen . . . 8.
Und will dich belehren
Ueber den Weg,
Den du gehen musst,
Ich will mein Auge
Auf dich richten!
Seid doch nicht, (ihr Sünder,) . . . 9.
So ohne Einsicht
Wie Rosse und Maulthiere,
Deren Backen
Mit Zaum und Zügel
Zerrieben werden muss!

*) Am Ende v. V. 9 steht diess Versglied sinnlos und überzählig, während es zu V. 10 sehr gut passt und eine nothwendige Zeile ausfüllt.

Digitized by Google

5. Anmerkungen.

V. 1. Wegen des Gleichklangs mit כָּסוּי ist נְשׂוּי gebildet worden, statt נשׂוא vgl. Jes. 7, 11. Hohesl. 3, 11. — V. 2. Durch ואין wird ein Zustandssatz eingeleitet, der zugleich eine Begründung enthält: indem, da oder weil in seinem Geiste keine Täuschung, kein Selbstbetrug ist. — V. 3. כִּי steht von der Zeit: da, als. — בלה bedeutet eigentlich: sich auflösen, daher verfallen, zu nichte werden. — Bei meinem Seufzen, d. i. indem ich seufzte. V. 4. Deine Hand lag auf mir, nämlich mich züchtigend und niederbeugend. Mein Saft d. i. mein Lebenssaft ward' verwandelt in Trocknisse des Sommers. Falsch de Wette: „wie in Sommerdürre;« und Lengerke: „durch Sommerglut!“ — V. 5. Meine Sünde that ich dir kund; das reine Imperfekt von der Vergangenheit, wechselnd mit dem Perfekt. — Ich sprach: Bekenntniss will ich ablegen über meine Sünden u. s. w.

Das Einschiebsel V. 6—9. לעת מצא nach de Wette, Lengerke u. a. zur Zeit des Findens, d. i. zur Zeit, wo du Gott zu finden bist, also zur Zeit der Gnade. Allein der Dichter kann schwerlich sagen wollen, der Fromme möge nur dann beten, wenn er der göttlichen Gnade gewiss sein könne. Ewald: „zur Zeit des Hinreichens d. i. zur Zeit, wo das Ziel, der Zweck noch erreicht werden kann, also zur passenden, rechten Zeit.« Dem Sinne nach ist diess offenbar die passendste Erklärung; nur werden wir statt des Inf. constr. besser das Part. act. lesen: מֹצֵא zur hinreichenden, rechten Zeit, also, eh' es zu spät ist. — רַק steht versichernd: gewiss! bei der Ueberschwemmung (לְ von der Zeit) gewaltiger Gewässer werden sie an ihn nicht hinreichen.“ — V. 7. רנני mit Jubel der Rettung wirst du mich umgeben. Der Ausdruck ist sehr gesucht und kommt sonst nicht vor. Hitzig streicht daher רנני, das durch Wiederholung der zwei vorhergehenden Silben entstanden sein könnte. Allein dadurch wird das Versglied offenbar zu kurz. Einen sehr passenden Sinn gäbe die leichte Emendation צִנָּת nach Ps. 5, 13; „mit einem Rettungsschilde umgibst du mich.“ — V. 8. Ich will mein Auge auf dich festmachen d. i. fixiren, heften, richten. — V. 9. Die Anrede kann nur an die Sünder gehen, die eigentlich auch genannt sein sollten. „Seid doch nicht wie Rosse,

Digitized by Google

wie Maulthiere ohne Einsicht, sie, deren Backen (עֲדִי mit 70. und Ewald zu lesen) mit Zaum und Zügel zu zerreiben ist = zerrieben werden muss. Ueber den Inf. mit לְ vrgl. Ewalds Lehrbuch §. 237, c. Das ἅπ. λεγ. בלם übersetzt man allgemein zu matt durch schliessen, bändigen; es bedeutet vielmehr: zerreiben und zwar hier durch heftiges Anziehen der Zügel. Ueber die Ableitung vrgl. mein hebr. Wurzelwörterbuch S. 224 f. — Das letzte Glied von V. 9 hat noch Niemand in diesem Zusammenhange erträglich erklärt. De Wette, Lengerke: weil (?) es dir nicht naht. Angeredet soll Jeder in der Gemeinde sein, der sich Gott nicht freiwillig naht, sondern es auf gewaltsame Mittel ankommen lässt. Allein hier müsste man diess Nahen auf die Thiere beziehen, was nicht angeht. De Wette übersetzt auch; „Seid nicht wie Rosse u. s. w. Die mit Zaum und Gebiss, ihrem Geschirr, zu bändigen, weil sie nicht zu dir nahen." — Etwas leidlicher übersetzt Ewald; „Zaum und Zügel müssen dessen Backen schliessen, der sich dir nicht freundlich naht." — Allein das Bild vom Zaum und Zügel ist zu deutlich Fortsetzung und weitere Beschreibung der einsichtslosen Thiere und kann in diesem Zusammenhange schwerlich von Menschen gebraucht werden. Zu all' diesen Schwierigkeiten kommt erstens noch, dass diess Versglied schon dem Strophenbau nach an seiner jetzigen Stelle überzählig ist, und zweitens, dass der Gegenstrophe V. 10 und 11 offenbar ein Versglied fehlt, das durch jene Worte vortrefflich ausgefüllt werden kann. Die Versetzung um ein Versglied weiter macht gewiss wenig Schwierigkeit." Viele Schmerzen hat der Frevler, (nun relativer Satz): der sich dir nicht naht. — Solche Schmerzen hatte auch der Dichter vor seinem Bekenntnisse ausgestanden. Vrgl. V. 3—4. Doch wer sich auf Gott verlässt, den umgibt er mit Gnade.

Psalm 51.

1. Anlass und Inhalt des Liedes.

Diess Lied ist hervorgegangen aus dem innersten Gefühle der Sündhaftigkeit des Dichters. Dabei ist es aber für das richtige Verständniss des Liedes sehr wichtig, dass der Dichter sich keines einzelnen Vergehens gegen Menschen bewusst ist, dass er vielmehr

Digitized by Google

einzig und allein gegen Gott sich schuldig weiss. Diese Schuld begann bereits, wie er sagt, mit dem Augenblicke, wo er gezeugt und geboren worden. Er meint damit also überhaupt die Schuld, die mit dem menschlichen Dasein unmittelbar und nothwendig verbunden ist: die Schuld der Endlichkeit, der Abhängigkeit und Unfreiheit des Menschen. Bei dem allgemeinen Unglück des ganzen Volkes (vrgl. V. 20) leidet auch der Dichter mit; ja es umgeben ihn nach V. 10 und 16 drohende, tödtliche Gefahren. Daher empfindet er auf's Tiefste seine Zerrissenheit, seine Unversöhntheit mit Gott und der Welt. Das wirkliche Leben, die Noth der Zeiten erzeugte von selbst diesen Zwiespalt und liess eine Versöhnung nicht zu. Diess allgemeine Unglück erscheint dem Dichter nun als Strafe Gottes und er schliesst erst hievon auf seine Sündhaftigkeit zurück, aber bloss Gott gegenüber. Sein Gebet enthält daher die Bitte um Sündenvergebung und Erlösung, um Erneuerung des ganzen inneren Menschen, kurz um eine völlige Wiedergeburt aus Gott und um Rettung aus den Todesgefahren.

Nach einer falschen Erklärung von V. 16 nimmt Ewald an, der Dichter habe einen Mord begangen und sucht diese Thatsache auf eigenthümliche Weise mit V. 6 auszugleichen, wonach der Dichter bekennt, dass er nur gegen Gott gesündigt. Danach hat Ewald den Grundgedanken des ganzen Liedes missverstanden (s. die Auslegung). Hier sei nur vorläufig kurz bemerkt, dass der Dichter gar nicht von einer einzelnen bösen That, sondern in der Mehrheit von seinen Sünden, von seiner allgemeinen Sündhaftigkeit spricht, die schon mit seiner Geburt begonnen, (V. 3—5, 11) und von dieser grossen Schuld seiner Endlichkeit und Menschheit wünscht er durch Gott erlöset zu werden.

Dass die Ueberschrift, die das Lied auf den Vorfall Davids mit der Batseba bezieht, alles historischen Grundes entbehrt, bedarf gegenwärtig keines Beweises mehr.

2. Form des Liedes.

Das Lied besteht aus drei Doppelstrophen; jede Einzelstrophe hat den Umfang von zwölf Verszeilen oder Versgliedern. Erste Vorstrophe: V. 3 — 5. Die allgemeine Bitte des Dichters um

Digitized by Google

Gnade und Sündenvergebung; denn er läugnet seine allgemein menschliche Schuld nicht. „Es gibt ja keinen gerechten Menschen auf Erden, der Gutes thäte, ohne zu sündigen.“ Kohel. 7, 20. — Jenes offene Bekenntniss ist nach Psalm 32, 5 die subjektive Bedingung der Vergebung. — **Erste Gegenstrophe, V. 6—7.** Das weitere Geständniss der Schuld. Sündig fühlt sich der Dichter nur gegenüber von Gott, dem unendlich freien, reinen Geiste, der über die Schranken des endlichen und natürlichen Daseins erhaben ist. Von seinem Unglück schliesst der Dichter auf seine Schuld; denn Unglück ist Strafe, und Gott straft keinen Unschuldigen. — **Die zweite Vorstrophe, V. 9—11,** enthält ähnlich wie die erste nur eine weitere Ausführung der Bitte um Vergebung und Läuterung. — **Zweite Gegenstrophe, V. 12—14,** die Bitte um das Positive und Neue, nämlich um eine geistige Umwandlung und sittliche Wiedergeburt aus Gott. — **Dritte Vorstrophe, V. 16—18,** die Bitte um Rettung aus den Todesgefahren, auf die schon V. 10 hingedeutet war. Dann will der Dichter das Lob Gottes laut verkünden; denn Brandopfer für die Rettung gefallen ihm jetzt (im Exile) nicht. **Dritte Gegenstrophe, V. 19—21,** das einzige Opfer, welches Gott unter den gegenwärtigen Umständen wohlgefällig aufnehmen wird, ist ein zerknirschtes, de- und reumüthiges Herz. Ein solches bringt ihm auch der Dichter dar. Wenn dagegen Jerusalem, der Mittelpunkt des Kultus, wieder aufgebaut sein wird, dann wird Gott auch an den glänzenden und gesetzmässigen Opfern von Stieren u. s. w. wieder Gefallen finden.

Das Lied ist vollständig erhalten; nur V. 8 und 15 am Ende der ersten und zweiten Gegenstrophe sind entschieden Glossen, die beseitigt werden müssen.

3. Zeitalter und Verfasser.

Aus den letzten beiden Versen, verglichen mit V. 18, geht unläugbar hervor, dass Jerusalem und der Tempel zerstört war und das Volk wahrscheinlich noch im Exile lebte, (vgl. Jes. 49, 16), so dass desshalb keine gesetzlichen Opfer gebracht werden konnten noch durften. Nur Trauer und Busse geziemte sich. Für diese unglücklichen Zeiten passt sehr gut die gebrochene, gebeugte Stimmung des Liedes, das tiefste Gefühl der Abhängigkeit

Digitized by Google

und Sündhaftigkeit des Menschen, sowie die rhetorisch breite Schreibart, die ganz den sonst bekannten späteren Stücken gleicht. Schon hiernach wie nach dem ganzen Inhalte kann David unmöglich der Verfasser sein. Dieser muss vielmehr im Exile gelebt haben. Ob der Dichter übrigens derselbe Prophet gewesen, der auch Jesaja K. 40—66 geschrieben, wie Hitzig aus einzelnen Berührungen des Ausdrucks mit grosser Zuversicht schliesst, wage ich keineswegs zu behaupten. Jeder bestimmtere Anhaltspunkt fehlt dazu. Die sprachlichen Berührungen erklären sich hinlänglich aus der allgemeinen Ausdrucksweise jener Zeiten.

Noch weniger kann man Ewald beistimmen, der unsern Psalm demselben Dichter zuschreibt, der auch 109. 69. 40 und mehre andere verfasst haben soll. Es ist nichts leichter, als einzelne Lieder, auch wenn sie einen gänzlich verschiedenen Charakter an sich tragen, wie z. B. Ps. 51 u. 109, in ein gewisses Verhältniss zu einander zu bringen und sich eine Reihe von dichterischen Situationen, aus denen sie entsprungen sein könnten, vorzuphantasiren. Die Erklärung der Psalmen hat durch diese Art von positiver Kritik weder im Einzelnen, noch im Ganzen etwas gewonnen; im Gegentheil hat jenes Streben vielfach äusserst gezwungene Deutungen veranlasst, und würde auf einem andern Gebiete, z. B. in der klassischen Literatur längst als das bezeichnet worden sein, was es doch im Grunde ist: nämlich als kritiklose Willkür und als ein unzulängliches Haschen nach geistreichen, positiven Resultaten, wo ein wissenschaftlich denkender Mann billig einsehen und gestehen sollte, dass man nichts wissen könne.

4. Die Uebersetzung.

1. a. Sei mir gnädig, o Gott, ... 3.
Nach deiner Huld!
Nach der Fülle deines Mitleids
Lösche aus meine Vergeh'n!
Wasche mich rein . . . . . 4.
Von meiner Schuld
Und von meiner Sünde
Reinige mich!
Denn meine Vergehen . . . . . 5.
Kenne ich,
Und meine Sünde
Ist stets mir vor Augen.

Digitized by Google

1. b. An dir allein . . . . . 6.
Hab' ich gesündigt,
Und was bös ist vor dir,
Das hab' ich gethan,
Damit du Recht habest
In deinem Reden
Und rein dastehest
In deinem Richten!
Siehe, in Schuld . . . . . 7.
Bin ich geboren,
Und in Sünde
Empfieng mich meine Mutter *).

2. a. Entsündige mich mit Ysop . . . . 9.
Auf dass ich rein sei!
Wasche mich,
Dass ich weisser werd' als Schnee!
Lass' mich vernehmen . . . . 10.
Wonne und Freude,
Dass jubeln die Gebeine
Die du zerschlagen!
Verhülle dein Antlitz . . . . . 11.
Vor meinen Sünden!
Und all' meine Schulden
Lösche aus!

2. b. Ein reines Herz . . . . . 12.
Schaff' in mir, Gott,
Und einen festen Geist
Erneure in mir!
Verwirf mich nicht . . . . . 13.
Vor deinem Angesicht,
Und deinen heiligen Geist
Nimm nicht von mir!
Gib mir wieder . . . . . 14.
Die Wonne deiner Hülfe!

---

*) Sieh', Wahrheit hast du gern . . . 8.
Im Herzen,
Und Weisheit im Innern
Die lass mich erkennen!

Digitized by Google

Mit einem willigen Geiste
Rüste mich aus! *)

3. a. Entreiss mich dem Morde 16
Du Gott meiner Rettung,
Dass juble meine Zunge
Ueber deine Macht!
O Herr, dass meine Lippen . . . 17.
Sich aufthun
Und mein Mund verkündige
Deinen Preis!
Denn du magst kein Opfer . . . . 18.
Dass ich es brächte,
Brandopfer
Gefallen dir nicht.

3. b. Die Opfer für Gott . . . . . 19.
Sind ein zerknirschter Geist,
Ein zerknirscht und zerschlagen Herz
Wirst du Gott nicht verachten. —
Thue Zion wohl . . . . . 20.
Nach deiner Gnade!
Stelle die Mauern
Jerusalems her!
Dann wirst du mögen rechte Opfer . . 21.
Brandopfer und ganze Opfer,
Dann kommen Stiere
Auf deinen Altar.

5. Anmerkungen.

V. 4. Wasche mich viel d. i. recht oder rein. Das Ketib הַרְבֵּה (Inf. absol. als adv.) ist beizubehalten. Ganz ohne Noth wollen die Masoreten den verkürzten Imperat Hif. lesen. V. 6. Gegen dich allein habe ich gesündigt. Jede Uebertretung des Sittengesetzes ist allerdings nach biblischer Anschauung auch eine Sünde gegen Gott als den Urheber und Offenbarer des Gesetzes. Wenn der Dichter

*) Ich will die Uebertreter . . . . 13.
Deine Wege lehren,
Und die Sünder sollen sich
Zu dir bekehren.

Digitized by Google

desshalb sagte, dass er gegen Gott, d. i. gegen das göttliche Gesetz sich vergangen habe, so würde die Stelle nicht die geringste Schwierigkeit haben. Zu vergleichen ist 2 Sam. 12, 13, wie David nach dem Ehebruch mit der Batseba und der Hinopferung ihres Mannes gesteht, dass er wider Gott gesündigt, vgl. auch 1 Sam. 7, 6. Gen. 20, 6. Unsre Psalmenstelle schliesst aber eine wirkliche Sünde gegen die menschliche Gesellschaft geradezu aus. Es könnte sonst unmöglich heissen: „an dir allein (o Gott) habe ich gesündigt!“ Ausserdem unterscheidet das A. T. sonst recht wohl Sünden gegen Gott, (religiöse Vergehungen, Unglauben, Götzendienst, Gotteslästerung u. dergl.) und Sünden gegen die Menschen oder eigentliche Verletzungen des Rechts und der Sittlichkeit. Diese letzteren können sich immer nur auf die menschliche Gesellschaft beziehen. Vgl. 1 Sam. 2, 25:

„Sündiget Mensch gegen Mensch,
so entscheidet über ihn die Herrschaft

(d. i. das Gericht, der menschliche Richter; אלהים wie Richt. 5, 8. Ps. 45, 7. Zach. 12, 8), sündiget der Mensch aber gegen Jahve, wer mag da als Schiedsrichter für ihn auftreten?“

Ferner ist zu vergleichen Gen. 20, 9, wo Abimelech zu Abraham sagt: „was habe ich gegen dich gesündigt« u. s. w.

Ewalds Auslegung, wonach unser Dichter einen Mord begangen haben soll und dennoch bekennt, dass er bloss gegen Gott gesündigt habe, ist ebenso sophistisch als unbiblisch. Ewald behauptet: „der irdische Stoff, der durch die Sünde gerade leidet, z. B. ob dieser oder jener getödtet werde, ist zufällig und unwesentlich, und nicht gegen den Stoff wird eigentlich gesündigt, sondern jede Sünde ist im strengen und wahren Sinne eine Sünde gegen den Geist oder gegen Gott.“ — Es wird Jedermann zugeben, dass es bei einem Morde im Allgemeinen unwesentlich ist, welche Person gerade davon betroffen wird, obwohl gewisse Arten, z. B. Elternmord, die Schuld noch erhöhen können. Allein darum handelt sich's hier auch gar nicht. Die Frage ist vielmehr die; ob der Mensch überhaupt als ein blosser Stoff, als Materie und Naturwesen betrachtet werden könne, so dass dann konsequenter Weise die Vernichtung dieses Stoffes an sich gar kein Verbrechen sein würde, wie man ja auch Thiere u. dgl. ohne Sünde tödten darf. De Wette rief mit Recht über jene Deu-

Digitized by Google

tung aus: „welche Sittenlehre!“ Es ist gerade das Eigenthümliche der hebräischen Religion, dass der Mensch nicht mehr als blosser Stoff wie andere Naturwesen betrachtet wird, sondern dass er kraft des Geistes, kraft des göttlichen Ebenbildes, das er in sich trägt (vgl. Gen. 9, 6), sich von allem bloss Natürlichen und Stofflichen unterscheidet und dasselbe beherrscht. Desshalb kann auch nie der einzelne Mensch als blosse Sache, als Stoff behandelt werden; er ist vielmehr ein freies, sittliches Wesen, das als solches unendlichen Werth und absolute Berechtigung hat. Aus demselben Grunde sind von der hebräischen Religion alle Menschenopfer nothwendig ausgeschlossen; diese gehören nur der Sphäre des Götzendienstes und der Naturreligion an.

Will man nicht alle sittlichen Begriffe umkehren, so muss man gestehen, dass jeder Mord zunächst und zumeist ein Verbrechen gegen die menschliche Gesellschaft ist und desshalb auch von dieser bestraft wird. Recht und Sittlichkeit überhaupt kann ich nur gegen meines Gleichen üben, nicht gegen Gott. Der Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit ist aber der, dass das religiöse Verhältniss zu Gott (die innere Hingebung, der Glaube) sich im Verhältniss zu andern Menschen offenbaren und realisiren soll. Der Glaube soll zur That werden und soll sich im sittlichen Handeln vollenden. (Liebe Gott und deinen Nächsten wie dich selbst!) desshalb ist auch die zweite Wahrheit, die Ewald in unserem Liede entdeckt haben will, völlig grundlos und unbiblisch. Er meint nämlich, „weil die wahre Sünde, nämlich die des Geistes, nur allein gegen Gott sei“, so können sie auch bloss durch innere Verständigung, durch Reue und Wiederherstellung des getrübten Verhältnisses in der Freundschaft zu Gott wieder aufgehoben und von Gott vergeben werden. — Das sind äusserst vage und verworrene Bestimmungen. Hat der Dichter einen Mord begangen, so hat er die heiligsten Rechte der menschlichen Gesellschaft verletzt. Erkennt und bereut er sein Verbrechen, so wird diese Reue, wenn sie echter Art ist, ihn zunächst antreiben, die schlimmen Folgen seiner That möglichst aufzuheben und etwa die Angehörigen des Gemordeten, Weib und Kind u. s. w. zu unterstützen. Das wäre durchaus eine sittliche Pflicht. Die Bibel, besonders das A. T. verlangt auch überall Handlungen und beurtheilt die Gesinnung nach den Werken. Man kann nicht „in Freundschaft mit

Digitized by Google

Gott stehen und die Menschen als einen zufälligen „Stoff“ mit Füssen treten.

Indess existirt der Mord unsers Dichters einzig und allein in der falschen Auslegung Ewalds, und um diese zu stützen, ist dann eine nicht minder falsche und abstrakte Sündentheorie von ihm aufgestellt worden. Die folgende Erklärung wird noch genauer die Unhaltbarkeit jener Deutung darthun.

De Wette erklärt den obigen Ausdruck so: „die begangene Sünde scheint dem Dichter besonders in Beziehung auf Gott, den Heiligen, verabscheuungswürdig; denkt er an Gott im Gefühle seiner Schuld, so wird ihm diese erst recht drückend. Dir allein drückt die Innigkeit des Gefühls, nicht einen Gegensatz des Verstandes aus.“ — Damit ist freilich nichts erklärt und der entschiedene Ausdruck wie der tiefsinnige Gedanke bloss verwässert. Nach V. 7, wonach der Dichter sich schon von seiner Zeugung und Geburt an als sündig weiss, kann der Sinn des vorhergehenden Verses gar nicht zweifelhaft sein. — Damit du Recht habest in deinen Reden, in deinem Spruch. Der Dichter meint hiermit die Aussprüche der Propheten über das Sittengesetz und die göttliche Vergeltung, wie z. B. Jes. 1, 19—20. Und damit du rein dastehest in deinem Gericht, in deinem Richten. Das Unglück, das den Dichter betroffen, (vgl. V. 10 u. 16) muss nach seiner Vorstellung verschuldet sein; denn die göttliche Gerechtigkeit wird keinen Unschuldigen strafen. Welcher Art aber diese Schuld sei, sagt er deutlich genug. Sie bezieht sich nicht auf Menschen, sondern einzig auf Gott und hat ihren Grund in dem ursprünglichen Wesen des Menschen. Durch למען wird nach bekannter hebräischer Ausdrucksweise das als Zweck bezeichnet, was nur Folge ist. — V. 8 enthält einen in diesem Zusammenhang ganz fremdartigen Gedanken und ist schon dem Strophenbau nach als überzählig zu entfernen.

An den Gedanken von V. 7 schliesst sich unmittelbar V. 9, die Bitte um Entsündigung und Läuterung durch Gott. — V. 10. Lass mich vernehmen Wonne und Freude — nicht etwa die der Sündenvergebung (de Wette), sondern wie die beiden folgenden Glieder zeigen, die Freude der göttlichen Hülfe und Rettung aus der Noth: auf dass frohlocken die Gebeine, die du zerschlagen, vgl. besonders V. 14: „Gib mir wieder die Wonne

Digitized by Google

deiner Hülfe!" Wie der Dichter nämlich aus dem Unglück auf seine Schuld schliesst, so wird ihm umgekehrt die Rettung ein Zeichen der Vergebung und Entsündigung sein. Denselben Gedanken oder die Bitte um Rettung enthält auch V. 11. Verhülle dein Antlitz vor meinen Sünden, d. i. strafe mich nicht weiter, sondern vergib und sieh mich gnädig an!

V. 12—14. bestätigen auf's bestimmteste die gegebene Erklärung über die Sündhaftigkeit des Dichters. Einer äussern, gesetzlichen Schuld ist er sich nicht bewusst; aber im Innern ist er zerrissen, unversöhnt und zerfallen, wünscht daher eine geistige und sittliche Umwandlung, eine Wiedergeburt seines endlichen Wesens aus dem Unendlichen. Ein reines Herz schaffe in mir! Das Herz bedeutet im A. T. fast nie Gefühl, sondern Gesinnung, das ganze Sinnen und Denken des Menschen, und steht daher hier auch mit dem Geist im Parallelismus. Erneure in mir d. i. schaffe neu. — V. 13. der heilige Geist Gottes, den hier der Dichter noch in sich fühlt, ist die freie, sittliche Kraft, in welcher der Mensch sich Eins weiss mit Gott; es ist der innerste Lebensgrund des Menschen, in welchen der Religiöse sich fortwährend versenkt und daraus die Kraft zum sittlichen Thun entnimmt. Er weiss somit die göttliche Kraft und Freiheit als die seine, oder er weiss sich stark und frei in Gott. Daher die Aussprüche: Herr, meine Kraft, meine Stärke u. s. w.

V. 15. am Ende dieser Strophe ist wieder eine Glosse. Der Gedanke stimmt sehr schlecht zu der tiefen sittlichen Demuth, die das ganze Lied athmet. Der Dichter, der eben noch seine eigene Unwürdigkeit bekennt, kann nicht in demselben Augenblicke daran denken, schon andere Sünder belehren und bekehren zu wollen. Der Vers steht ganz abgerissen da. Schon der Strophenbau lässt über die Unechtheit desselben keinen Zweifel. —

V. 16. Entreiss mich dem Morde! דמים vergossenes Blut, Blutschuld, Mord, vgl. Jes. 1, 15. (21.). K. 9, 4. bestimmter steht es für den sonst gewöhnlichen Ausdruck: אִישׁ דָּמִים der Mann des Mordes. Ps. 5, 7. 26, 9. 55, 24. 59, 3. הַצִּיל מִן kann nur bedeuten: entreissen, retten aus einer Gefahr. Vergl. Ps. 18, 49.: du rettetest mich מֵאִישׁ חָמָס vor dem Manne der Gewaltthat, wo ebenso gut מֵחָמָס stehen könnte, wie 2 Sam. 22, 3. —

Digitized by Google

vgl. Ps. 72, 14. Oder: du wirst mich retten „vom Tode," Ps. 56, 14. Sprüchw. 10, 2. 11, 4. Richtig Paulus, Hitzig, Lengerke. Ewald's Deutung der Uebersetzung: „Befreie mich von Blutschuld!" ist 1) sprachlich schon schwer. Man müsste sonst den Mord oder die Blutschuld in der Bedeutung von Mordstrafe, Todesstrafe nehmen (vgl. Ps. 39, 9.), was nicht vorkommt. Als Befreiung von Gewissensbissen wegen eines verübten Mordes kann aber der Ausdruck unmöglich verstanden werden. 2) Widerspricht jene Auslegung dem parallelen Gliede: du Gott meiner Rettung, wodurch der erste Ausdruck erklärt und vervollständigt wird: rette mich aus der Todesgefahr, du Gott, der allein mein Leben retten kann! 3) Widerspricht diese Auffassung dem ganzen Liede, wonach der Dichter unmöglich ein Mörder gewesen sein kann, wie ich schon vorher genauer nachgewiesen habe. — אלהים steht hier völlig überflüssig; es macht das Versglied übermässig lang und schleppend, und ist wahrscheinlich unecht, obwohl es schon die alten Ueberss. ausdrücken. — Damit juble meine Zunge über deine Macht — in Folge der Rettung. צדקה bed. weder hier, noch sonst wo: „Gnadenrecht," wie Ewald übersetzt. Das einzig Vernünftige, was sich unter diesem Kompositum denken liesse, wäre das Recht der Gnade d. i. der Begnadigung. Von diesem Rechte kann in einer weltlichen Staatsverfassung die Rede sein, aber gewiss nicht in einem religiösen Verhältnisse, Gott gegenüber. Der Sinn ist auch äusserst matt und hängt ausserdem mit Ewald's falscher Auslegung der ganzen Stelle zusammen: rette mich aus Todesnöthen, damit ich jubeln kann über das Recht der Begnadigung, das dir zusteht! Weder צדק noch צדקה hat irgendwo jene von Ewald angenommene, unklare Bedeutung. Es bedeutet vielmehr 1) das Festgesetzte, Festbestimmte, daher Recht, Satzung, und das Fem. gewöhnlich Gerechtigkeit, 2) das Feste, Starke, daher wie im Arabischen: Stärke, Macht, Allmacht, Jes. 42, 6. und weiter Sieg, Glück, Heil, Jes. 41, 2, 10. Mich. 6, 5. Richt. 5, 11.: „Machtthaten." Ps. 71, 2.: „durch deine Macht entreiss und rette mich!" Ebenso Ps. 71, 15, 16, 19. und sonst. Das Fem. bed. sonst auch oft: Stärkung, Unterstützung, daher im Arab. und Chald. Almosen, Unterstützung der Armen u. s. w., vgl. mein hebr. Wurzelwörterb. S. 605 — 607. — V. 17. ist noch abhängig von V. 16.:

Digitized by Google

„rette mich, dass jubeln u. s. w. o Herr, dass meine Lippen sich aufthun und dass mein Mund verkünde deinen Preis!“ — V. 18. mit diesem Preise glaubt der Dichter am würdigsten Gott danken zu können, nicht durch glänzende Opfer. V. 19. das einzige Opfer, was er gegenwärtig Gott darbringen kann, ist sein gebeugtes, gebrochenes Herz. An sich verwirft der Dichter die Opfer nicht. Wenn daher Jerusalem und der Tempel wiederhergestellt sein werden, was er schliesslich von Gott erbittet, dann wird Gott auch die gesetzlichen Brandopfer, die im Exil und im unheiligen Lande nicht gebracht werden konnten, gern wieder annehmen. Bei Unglück geziemt sich Trauer und Busse; wird der Dichter aus den drohenden Gefahren gerettet, so will er statt der Opfer Gott loben und preisen. Wenn aber die heilige Stadt erst wieder erbaut ist, dann kann auch ein würdiger Opferkultus gefeiert werden. Das ist offenbar der Gedankengang, den Ewald nicht erkennt und desshalb den Worten Gewalt anthut.

Psalm 39.

1. Anlass und Inhalt des Liedes.

Den Dichter umgaben Feinde, und zwar wie es scheint, fremde, und verübten Frevel. Er hielt zwar mit Gewalt seine Zunge im Zaume; endlich aber brach er in ein Gebet aus und schilderte darin seine ganze unglückliche Lage und seine gedrückte Stimmung. Er weiss nicht, wie lang er noch zu leben hat; denn der Mensch ist überhaupt ja so hinfällig und seine Dauer wie Nichts vor Gott. All sein Streben ist umsonst; er sammelt und weiss nicht, wer es ihm nehmen wird. Bei diesem Gedanken der völligen Nichtigkeit des menschlichen Daseins bleibt Gott seine einzige Zuversicht. Zwar fühlt er das Unglück als ein verschuldetes (V. 9.), bittet aber um Erlösung, bevor das kurze Leben zu Ende sei. Diess Lied ist eins der schönsten Fleh- und Klagelieder, voll tiefer, elegischer Wehmuth und edler Fassung. Dass der Dichter tödtlich krank gewesen, wie Ewald und Hitzig wollen, ist mit keiner Silbe angedeutet. Sein Unglück rührt vielmehr von gottlosen Feinden und schlimmen Zeitverhältnissen her.

2. Form des Liedes.

Das Lied hat sechs Doppelstrophen; jede Einzelstrophe besteht

Digitized by Google

aus fünf Verszeilen, wodurch ein ungleicher Rhythmus entsteht, der sich nur hier und Ps. 62. und 77. findet. Häufiger sind Strophen, die den doppelten Umfang von zehn Verszeilen haben. Das Sela V. 6. und 12. deutet hier, wie überall wo es sich findet, die Strophentheilung an. Es steht gewöhnlich nur da, wo die richtige Abtheilung Schwierigkeit haben könnte. Die Verstheilung dagegen ist sehr ungenau.

3. Zeitalter und Verfasser.

Das Lied fällt offenbar in eine Zeit, wo das ganze Volk ein allgemeines Unglück betroffen hatte. Der Dichter suchte seinen Kummer zu unterdrücken, „so lang ihm der Frevler vor Augen war," V. 2. Dieser muss der Urheber seiner Leiden sein, in denen er nach V. 9—10. eine göttliche Züchtigung erblickt. Es muss eine allgemeine Unsicherheit des Lebens und Eigenthums geherrscht haben, V. 5—7., so dass sich Aller die Idee der Vergänglichkeit und Eitelkeit des Lebens überhaupt bemächtigte. Ewald setzt diess Lied in's 8te Jahrhundert. Allein damals war der hebräische Volksgeist noch keineswegs so mit der Wirklichkeit zerfallen wie hier. In den Propheten jener Zeit herrscht noch ein ungebrochener Nationalsinn, ein fester Muth, trotz aller Leiden, die sie damals theils schon erfuhren, theils als sicher bevorstehend erblickten. Das Lied erklärt sich am natürlichsten aus dem Anfang der chaldäischen Periode. Früher kommt eine so trübe Ansicht des Lebens nicht vor. Vgl. die Schrift des Habakuk, der den ersten Einfall der Chaldäer (um 604) beschreibt. Auch hier wird der Chaldäer „Frevler" und „Räuber" genannt, Hab. 1, 4, 13. 2, 6, 8, 9. Indessen setzt unser Psalm längere und tiefergehende Erschütterungen voraus, weshalb wir wohl mit der Abfassung in die unglücklicken Zeiten der spätern Chaldäerherrschaft herabsteigen dürfen, ehe noch die zweite Fortführung des Volkes und die Zerstörung Jerusalems erfolgt war.

Möglich wäre auch eine nachexilische Abfassung, etwa im 5ten Jahrhundert, wo das Buch Hiob, das ganz ähnliche Betrachtungen enthält, gedichtet worden ist. Weit wahrscheinlicher aber gehört das Lied in die Zeit vor dem Exil, in den Anfang des 6ten Jahrhunderts. Dass der Prophet Jeremia der Verfasser sei, wie Hitzig annimmt, scheint mir völlig unerweislich. Man muss sich mit der allgemeinen

Digitized by Google

Zeitbestimmung begnügen und es aufgeben, einen bestimmten Verf. ermitteln zu wollen. Jeder Versuch der Art wird sonst ebenso unsicher ausfallen, als die Vermuthung der Ueberschrift, die das Lied dem David zuschreibt.

4. Die Uebersetzung.

1. a. Ich dachte, „ich will wahren . . . 2.
Meinen Weg, dass ich nicht fehle
Mit meiner Zunge,
Ich will halten
Meinen Mund im Zaum!“

1. b. So lange der Frevler
Vor mir stand,
Verstummte ich ganz . . . . . 3.
Und schwieg zu Allem,
Obwohl mein Schmerz sich empörte.

2. a. Es erglühte mein Herz . . . . . 4.
In meinem Busen,
In meinem Innern
Entbrannte Feuer,
Da sprach ich so mich aus:

2. b. Lass mich, o Herr, ... 5.
Mein Ende wissen
Und was das Mass meiner Tage ist,
Damit ich weiss
Wie vergänglich ich bin!

3. a. Sieh, spannenlang hast du . . . . . 6.
Meine Tage gemacht,
Und meine Dauer ist wie nichts vor dir
Nur eitel Hauch
Ist jeder Mensch, der lebt.
(Sela.)

3. b. Nur als ein Schattenbild . . . . . 7.
Wandelt der Mann,
Hascht nach einem Hauche nur;
Er sammelt, und weiss nicht
Wer es nimmt.

4. a. Und nun denn, ... 8.
Was soll ich erfassen,

Digitized by Google

O Herr?
Mein Hoffen ist
Auf dich gerichtet.

4. b. Von all meinen Sündenstrafen . . . 9.
Befreie mich!
Zum Spotte
Der Gottlosen
Mach mich nicht!

5. a. Ich verstumme, ... 10.
Meinen Mund nicht öffnend,
Denn du hast es ja gethan;
Nimm hinweg von mir . . . . 11.
Deinen Schlag!

5. b. Vor dem Streich deiner Hand vergeh ich;
[Denn] züchtigst du einen Mann . . . 12.
Mit Strafen für die Schuld,
So verzehrst du ihn gleich der Motte;
Nur ein Hauch ist jeder Mensch!
(Sela.)

6. a. Erhöre mein Gebet, ... 13.
O Herr,
Und vernimm mein Rufen!
Zu meinen Thränen
Schweige nicht still!

6. b. Denn nur als Gast bin ich bei dir,
Als Beisass, wie all meine Väter.
Blick' ab von mir, ... 14.
Dass ich mich erheitre,
Bevor ich hingeh und nicht mehr bin!

5. Anmerkungen.

V. 2. „Ich will bewahren meinem Munde einen Zaum," d. i. meinen Mund im Zaum halten. Hier ist das Ende der 1. Vorstrophe; mit den folgenden Worten beginnt die Gegenstrophe. So lange der Frevler vor mir war, mir vor Augen stand. Diess kann hier unmöglich von einem Krankenbesuche stehen, den falsche Freunde beim Dichter abgestattet haben sollen, wie Hitzig annimmt. Es kann nur auf die frevelnden Feinde gehen, die damals im Lande

Digitized by Google

waren und Alles unsicher machten. Der Dichter that sich Gewalt an, um bei diesen Freveln, die er mit ansehen musste, nicht etwa Klagen gegen die göttliche Gerechtigkeit auszustossen, vgl. Hab. und Jerem. Vom Zurückhalten der prophetischen Offenbarung (Hitzig) sind die Worte nicht zu verstehen. — V. 3. Nachsatz zum Vorhergehenden: so lang er da war, verstummte ich still d. i. gänzlich. Ich schwieg vom Guten; diess ist offenbar eine abgekürzte Redensart, die sich vollständig Gen. 31, 24, 29. 2 Sam. 13, 22. findet: „vom Guten bis zum Bösen" schweigen, bedeutet: weder Gutes noch Böses reden. Die Phrase gibt den ganzen Umfang eines möglichen Gespräches an und besagt: „ich schwieg von Allem oder zu Allem, ich schwieg ganz und gar. Ewald's Deutung: ich schwieg vom Guten, d. i. vom Glück, es nicht ungestümm fordernd, ist an sich matt und gesucht, und in diesem Zusammenhange völlig unzulässig. Vom Vermissen des Glücks ist hier noch gar nicht die Rede, sondern einzig von dem Zwange den der Dichter sich anthat, um zu schweigen, so lang er das Thun des Frevlers vor Augen hatte. Das letzte Glied ist ein Zustandssatz: indem, oder obwohl mein Schmerz sich empörte, aufgeregt wurde. — Die 2te Strophe V. 4. führt den letzten Gedanken weiter aus. עַצְבִּי bedeutet weder Sinn (Ewald) noch das Hinbrüten (Hitzig) noch Drang (de Wette) noch Glut, Ungeduld (Gesenius), sondern das Innere, wie das parallele קִרְבִּ. Ebenso Ps. 5, 2. vergl. mein hebr. Wurzelwörterb. S. 625. In meinem Innern entbrannte Feuer, das Imperf. von der Dauer in der Vergangenheit, wechselnd mit dem Perf. Unrichtig übersetzt Ewald hier das Präsens, wie schon de Wette bemerkte. Da sprach ich aus mit meiner Zunge, nämlich Folgendes, was die 2te Gegenstrophe V. 5. enthält. Der erste Gedanke, durch welchen der Dichter bei seinem lang verhaltenen Schmerze sich endlich Luft macht, ist der der Hinfälligkeit und Nichtigkeit des menschlichen Lebens überhaupt. Diese Betrachtungen sind V. 5—7. weiter ausgeführt. Lass mich wissen, o Gott, mein Ende, und das Mass meiner Tage, was es sei, (wie lang es sei,) auf dass ich erkenne (oder wisse), wie hinfällig, vergänglich ich bin. — V. 6. Nur ganz ein Hauch = nur eitel Hauch ist jeder Mensch, der dasteht, d. i. der existirt, der lebt. — V. 7. Nur als ein Schattenbild — das sogenante ב *essentiae,* das

besagt, worin etwas besteht, vgl. Ex. 6, 3. Ewald, §. 217 f. — Nur nach einem Hauche streben sie, oder strebt der Mensch. Er sammelt und weiss nicht, wer es wegnimmt; falsch de Wette: wer es einnimmt; Hitzig: wer es bekommt. Wer Schätze u. dergl. sammelt und aufhäuft, der hat sie ja eingenommen und besitzt sie; allein in jenen unsichern Zeiten weiss er nicht, wie lang er sie behalten wird. Daher bedeutet אסף hier wie sonst oft nehmen, wegnehmen.

Nach dieser Betrachtung erhebt sich der Dichter bei dem Gedanken, dass Gott seine einzige Zuversicht und Hoffnung sei, V. 8. Desshalb fleht er V. 9. um Erlösung; er möchte nur nicht zum Spott der gottlosen, vermessenen Feinde werden. Indess fasst er sich still ergeben bei dem Gedanken, dass ihn diess Leiden als eine verdiente Züchtigung von Gott betroffen habe. Nimm hinweg von mir deinen Schlag! Damit endet die 5te Vorstrophe. נֶגַע kollekt. Schläge, wie Sprüchw. 6, 33. Unrichtig bezieht Hitzig das Wort auf eine Krankheit, etwa auf den Aussatz, als eine gottgesandte Plage. Der Dichter meint vielmehr eine Züchtigung durch Feinde. Vor dem Dräuen (d. i. vor den Streichen) deiner Hand vergeh ich. Hiermit beginnt die 5te Gegenstrophe. V. 12. ist nur eine weitere Ausführung dieses Anfangs. Deutlicher würde כִּי stehen. Sodann ist der Satz ein Bedingungssatz ohne אִם. Denn wenn du mit Strafen für die Sünde einen Menschen züchtigest, so verzehrst du gleich der Motte sein Liebstes d. i. sein Leben, oder ihn. Vgl. Ps. 22, 21. Diese Ausdrücke: das Liebste, Einzige umschreiben eigentlich bloss poetisch wie נפשׁ Seele, Leben, כבוד die Hoheit das persönliche Pronomen. Anstatt meine Hoheit = mich sagen wir umgekehrt im Deutschen wohl: „meine Wenigkeit“ u. dergl. vgl. Ps. 7, 6. Gen. 49, 6. sonst. — V. 13. Zu meinen Thränen schweige nicht still! Hier ist die 6te Vorstrophe zu Ende. Mit כִּי beginnt die letzte Gegenstrophe. Denn als Fremdling, (als Gast) bin ich bei dir, d. i. in deinem heiligen Lande, in Kanaan, als Beisass wie alle meine Väter. Der Sinn ist: ich wohne und lebe im Lande oder auf Erden überhaupt, die Gott gehört, nur vorübergehend; meines Bleibens ist nicht hier; im Tode muss ich sie verlassen. Daher die Bitte um ein freundlicheres Geschick, bevor das flüchtige Leben unwiederbringlich verloren sei.

Digitized by Google

See also Baur Jahrb. 1846

I.

Die pseudonyme Litteratur der ältesten Kirche, ein Beitrag zur Geschichte der Bildung des Kanons.

Von

Dr. Köstlin,

Privatdocent in Tübingen.

Die historische Kritik ist bei ihren bisherigen Untersuchungen über die Entstehung der Schriften des neutestamentlichen Kanons zu dem Resultate gekommen, dass einem bedeutenden Theile derselben die apostolische Herkunft, die ihnen früher beigelegt worden ist, abgesprochen werden müsse, sie hat sich ebenso, wenn auch noch nicht in gleich umfassender Weise, mit der Frage beschäftigt, wo nun der wirkliche Ursprung dieser Schriften zu suchen sei; aber sie hat Beides, sowohl den negativen als den positiven Theil ihrer Untersuchung bis jetzt nur an den einzelnen Schriften, die ihre gerechten Zweifel erregten, durchgeführt, sie hat noch keine vollständige Erklärung der ganzen, so merkwürdigen Erscheinung gegeben, dass seit der apostolischen Zeit eine Reihe späterer Erzeugnisse auftaucht, welche den wirklichen Schriften der Apostel sich angeschlossen und gleichgestellt, und seitdem das gleiche kanonische Ansehen wie diese behauptet haben [1]). Je häufiger eine und dieselbe Erscheinung in einer Periode der Geschichte wiederkehrt, desto weniger kann sie als etwas Vereinzeltes und Zufälliges betrachtet werden, desto mehr muss sie die Vermuthung erwecken, dass sie in all-

1) Mehreres siehe bei Schwegler, nachapostolisches Zeitalter I. 79 ff., ausserdem vrgl. Baur, Theol. Jahrb. 1844. III. S. 548. Paulus, S. 503. Schleiermacher, chr. Glaube. II. §. 130. 131. de Wette, Erkl. der Briefe an Titus u. s. w. S. 122 f. Hilgenfeld, Ev. Joh. S. 354 f.

Digitized by Google

gemeineren, tiefer liegenden Verhältnissen einer solchen Periode ihren Grund habe. Ebenso kann es keinem Zweifel unterliegen, dass eine richtige Würdigung und Beurtheilung einer solchen Erscheinung nur dann möglich ist, wenn man ihre Begründung in den Verhältnissen, ihre innere Beziehung zu dem Geist ihrer Zeit erkannt hat, und namentlich gilt diess von dem Gegenstande, der hier zur Sprache gebracht werden soll, da die Annahme einer späteren Komposition pseudonymer apostolischer Schriften und einer Erhebung derselben zu kanonischer Geltung von ebenso vielen inneren als äusseren Schwierigkeiten gedrückt zu werden scheint und demgemäss auch schon zu manchen Vorwürfen gegen die Kritik Anlass gegeben hat. Wir versuchen daher im Folgenden eine Nachweisung der inneren Ursachen und Bedingungen dieser Erscheinung, und zwar mit besonderer Rücksicht auf die bedeutendste hier in Frage kommende Schrift des neutestamentlichen Kanons, auf das vierte Evangelium. Wir charakterisiren zuerst die Periode, von der es sich handelt, im Allgemeinen, gehen sodann zu den speziellen Verhältnissen, welche diesem Litteraturprocess zu Grunde liegen, und zu den Haupterscheinungen über, in welchen er sich darstellt, und fassen zuletzt die Ergebnisse der Einzeluntersuchung in ihrer Bedeutung für die Gesammtanschauung der Geschichte des Urchristenthums zusammen.

Der Geist des Christenthums ist seit seinem ersten Entstehen in fortwährender Veränderung und Bewegung begriffen; das sich immer wiederholende Auseinandergehen in verschiedene Richtungen, das fortgehende Weiterbilden des bereits Festgestellten, die beständigen Versuche, das Getrennte wieder zu vereinigen, diess ist es, was seine Geschichte von Anfang an uns darstellt und was ihren wesentlichen Gehalt bildet. Allein diese Unruhe der Bewegung und Veränderung ist nur die Eine Seite des Ganzen; ebenso bezeichnend als sie ist für den Geist des Christenthums auch das Bestreben, in diesem fortwährenden Wechsel sich seiner selbst als der Einen, vollkommenen, sich selbst immer gleich bleibenden Wahrheit bewusst zu sein, bei keiner Form, die er annimmt, ruhig zu verharren, ohne eine schlechthinige Gewissheit ihrer absoluten Nothwendigkeit und Berechtigung, ihrer Einstimmung mit der ursprünglichen Offenbarung selbst zu haben. Das katholische Christenthum hat eine solche Gewissheit in der von ihm vorausgesetzten fortwährenden Wirksamkeit des hei-

Digitized by Google

ligen Geistes in der Kirche; der Katholicismus konnte nie in Verlegenheit kommen mit seinen Veränderungen in Dogma und Ritus, er besass in der kontinuirlichen Reihenfolge seiner Ueberlieferungen und heiligen Väter, in den einander fortwährend wieder aufnehmenden und ergänzenden Dekreten seiner infallibeln Concilien stets das einfachste Mittel, seine Lehren und Gesetze fortzubilden und weiter zu gestalten, ohne dadurch irgend mit dem Bewusstsein seiner vollkommenen und unveränderlichen göttlichen Wahrheit in Widerspruch zu kommen oder aus dem stetigen Zusammenhange mit der gleichfalls im Besitz dieser Wahrheit befindlichen kirchlichen Vorzeit herauszugerathen. Ebenso wenig fehlt es der Reformation, fehlt es der neueren Zeit an solchen Kriterien der objektiven Wahrheit des jeweiligen Standpunktes, den sie einnehmen, und seiner Einstimmung mit dem ursprünglichen Wesen und Princip des Christenthums; das dogmatische und historische Zurückgehen zu den ältesten Urkunden desselben auf der einen, das Bewusstsein über die religiöse Anlage, das religiöse Bedürfniss der menschlichen Natur auf der andern Seite ist es, wornach sich hier die religiösen Anschauungen bestimmen, und worin sie ebenso auch ihre Begründung und Bewährung finden. Aber anders verhielt sich dieses Alles, als diese Anhaltspunkte noch fehlten, als es noch keine Synoden mit absolutem Stimmentscheid, noch keine geschlossene Reihe heiliger Väter und Lehrer der Kirche, noch keinen geschlossenen Kanon neutestamentlicher Schriften gab, d. h. im ersten und zweiten Jahrhundert der christlichen Zeit. Was wir vielmehr hier vorfinden, ist einerseits der reichste Wechsel und Fortschritt der Anschauungen, der bewegteste und vielseitigste Streit der mannigfaltigsten Spaltungen und Gegensätze, andererseits aber der Mangel eines solchen allgemeingültigen äussern Kriteriums für Alles, was über die einfache Verkündigung der Urapostel hinausging, und doch eben in Folge des lebendigen Interesses und Kampfes das unabweisliche Bedürfniss, den neu gewonnenen, als nothwendig erkannten Lehren und Glaubensmeinungen die Auctorität absoluter, göttlicher Wahrheit zu geben. Mit Gründen der Vernunft allein (obwohl auch die rationelle Begründung des Glaubens noch in das Urchristenthum hinaufreicht) lässt sich der allgemeine Glaube an eine Lehre nicht erzwingen; es war diess namentlich nicht möglich in einer Zeit, wo die Gemeinden so zerstreut und so lose unter einander verbunden waren wie in den ersten

Digitized by Google

Jahrhunderten, in einer Zeit, wo die frisch erwachte Produktivität des religiösen Geistes nach den verschiedensten Richtungen hin ihre Blüthen und Früchte trieb, und wo doch wiederum, nach dem Verfall aller bisherigen Weisheit und Erkenntniss, der Geist unmittelbare, zweifellose Gewissheit, Beruhigung und Befriedigung in der positiven Auctorität einer objektiven, über die Zweifel und Widersprüche des menschlichen Denkens hinausliegenden Offenbarung suchte. Dasjenige, was den beiden ersten Jahrhunderten das Bewusstsein einer Berechtigung zum Fortschritt gegeben, ihnen zur Beglaubigung ihrer sich immer weiter entwickelnden Lehren und Anschauungen gedient und so ihnen die Infallibilität der Concilien oder eines schon abgeschlossenen Kanons ersetzt hat, ist vielmehr (neben der dogmatischen und apologetischen Benützung des alten Testaments) ein Princip, in welchem alle jene späteren normativen Kriterien bereits im Keime enthalten sind, nämlich einerseits das Bewusstsein, in dem πνεῦμα θεῦ ein objektiv göttliches Princip fortschreitender Erkenntniss der christlichen Wahrheit zu haben, andererseits das Bewusstsein, dass alle Fortbildung der Erkenntniss mit der ursprünglichen Offenbarung in der Person des göttlichen Stifters und seiner Apostel Eines und Dasselbe sein müsse, um wirklich als Wahrheit gelten zu können, dabei aber noch ein drittes, die Dualität dieser zwei Principien wiederum ausgleichendes und vereinigendes Element, nämlich die Voraussetzung, dass ein Unterschied und Widerstreit zwischen beiden gleich göttlichen Erkenntnissquellen nicht stattfinden könne, dass vielmehr beide einander ergänzen, indem nicht nur das Vergangene, das von Jesus und den Aposteln Vorliegende, Norm und Anregung für die Gegenwart, sondern auch der Geist der Gegenwart das Organ für die vollkommene Auffassung des Vergangenen oder das Medium ist, durch welches hindurch auch dieses Vergangene erst in seinem vollen und wahren Lichte erscheint. Das erste jener beiden Elemente, das Bewusstsein, am göttlichen Geiste eine Quelle fortschreitender, neue Aussichten in die Mysterien des Glaubens eröffnender Offenbarung zu besitzen, ist das Element der Bewegung, auf welchem die lebendige dogmatische Produktivität der ersten Jahrhunderte beruhte, und welches, wo es das Uebergewicht über das andere erhielt, einseitig subjektive, über die Vergangenheit sich erhebende oder sich von ihr losreissende Erscheinungen, wie den Montanismus und Gno-

Digitized by Google

sticismus, hervorrief; das zweite, das Bewusstsein fortwährender Gebundenheit an die Uroffenbarung, repräsentirt das traditionelle Element der Stabilität, das uns z. B. im Judenchristenthum zu einer alle Fortbildung des Ursprünglichen verneinenden Starrheit ausgebildet erscheint; das kirchliche Bewusstsein dagegen (d. h. dasjenige Bewusstsein, aus welchem die in der katholischen Kirche zu kanonischem Ansehen gelangte Litteratur hervorgegangen ist, und aus dem sich die katholische Kirche selbst hervorgebildet hat) bewegt sich in einer weder die eine noch die andere Einseitigkeit kennenden, fliessenden Einheit beider Elemente; es weiss sich an die Uroffenbarung gebunden und sucht daher für Alles, was Gegenstand des Glaubens sein soll, in ihr eine Bestätigung zu finden, aber es weiss ebenso sich selbst mittelst des πνεῦμα θεῦ im Besitz eines übernatürlichen, neue Aufschlüsse gebenden und das schon Gegebene nach seinem wahren Sinne erkennenden Offenbarungsprincips, dessen Offenbarungen, weil sie gleichfalls dem Geist der Wahrheit entstammen, auch in der Uroffenbarung sich wiederfinden müssen, von welchem ebenso die wahre Auffassung dieser Uroffenbarung abhängt, und welches endlich auch dazu da ist, sogar über diese selbst neue, bis jetzt noch gar nicht bekannte Aufschlüsse zu gewähren, so dass eben durch diese Auffassung und erweiternde Umgestaltung der Uroffenbarung vom Standpunkt des gegenwärtigen πνεῦμα aus die geforderte Harmonie zwischen beiden erreicht wird. Daher die Erscheinung, dass die apostolische Tradition neben ihren wirklich apostolischen, geschichtlichen Bestandtheilen so viele erst von dem Geist einer spätern Zeit den Aposteln beigelegte nachapostolische Elemente enthält, und daher auch die nun hier näher zu besprechende Erscheinung, dass die nachapostolische Zeit sich ebenso getrieben fühlt als berufen und befähigt weiss, unter Anlehnung an die schon vorhandene apostolische Litteratur aus dem eigenen Geiste heraus Briefe und Evangelienschriften im Namen und unter der Auctorität von Aposteln zu componiren. — Zum Zweck der nähern Bestimmung und Begründung hievon gehen wir zunächst auf die apostolische Zeit selbst zurück, da wir schon in ihr die ersten Anfänge der Verhältnisse vorfinden, welchen die nachapostolische kanonische Litteratur ihre Entstehung zu verdanken hat.

In der ältesten Zeit des Christenthums sehen wir das traditio-

Digitized by Google

nelle, stabile Element vor Allem von den Uraposteln selbst vertreten, indem sie sich auf die Verkündigung des Evangeliums in seiner ursprünglichen Gestalt beschränken und nur die apologetische Begründung desselben aus dem alten Testament (Apg. 2, 16 ff. und sonst) den Juden gegenüber sich zur Aufgabe machen, obwohl auch sie das zur Erweiterung des Ursprünglichen nothwendige Element des πνεῦμα nicht ganz entbehren können, seitdem es sich darum handelte, das Verhältniss des Evangeliums zur Heidenwelt oder die Frage nach der Verpflichtung dieser letztern zur Einhaltung des mosaischen Gesetzes näher zu bestimmen, als diess in den noch ganz allgemein gehaltenen Aussprüchen des Stifters geschehen war (Apg. 15, bes. V. 28). Um so entschiedener vertritt dagegen derjenige Apostel, durch welchen das Evangelium eine freiere, universellere Gestaltung erhielt, der Apostel Paulus das andere Element, nämlich die Gewissheit, im unmittelbaren Besitze des göttlichen Geistes selbst ein Princip einer wahren und vollkommen zureichenden christlichen Erkenntniss zu haben. Er beruft sich gerade den Uraposteln gegenüber darauf, dass er durch die ihm zu Theil gewordene innere Offenbarung Apostel, zur Verkündigung des Evangeliums aus unmittelbarem göttlichen Auftrage bevollmächtigt sei (Gal. 1, 11 ff.); er ist der Wahrheit dieses seines aus blos innerer unmittelbarer Erleuchtung hervorgegangenen Evangeliums (vgl. 2 Kor. 4, 6.) so gewiss, dass er ein Anathem auf Jeden, sei er Mensch oder Engel, legt, der ein anderes verkünden wollte (Gal. 1, 8); er ist, obwohl er sich bewusst ist, mit den Uraposteln wenig mehr gemein zu haben als die einfache Thatsache des Todes und der Auferstehung Christi, doch vollkommen beruhigt in dem Glauben, dass „auch er den Geist Gottes habe", der überall das Wahre und Rechte erkennen lässt (1 Kor. 7, 40). Ja es hat gerade bei ihm dieses Vertrauen auf die von aller äusseren Ueberlieferung unabhängige Wahrheit seines Evangeliums eine innere, allgemeinere Bedeutung, in Folge welcher ihm das Zurückgehen auf eine äussere Auctorität nicht nur als überflüssig, sondern als mit dem wahren Wesen des Christenthums unverträglich erscheint; das Christenthum ist ihm el en auch nach der Seite hin die Religion der Gnade, der vollkommenen Mittheilung Gottes an Alle ohne Unterschied, dass in ihm Jeder kraft des göttlichen Geistes eine unmittelbare, an kein trübendes Medium irgend eines äusseren Buchstabens

Digitized by Google

gebundene Erkenntniss Gottes hat (1 Kor. 2. 2 Kor. 3.), dass in ihm nichts Aeusseres, weder hohes Ansehen überhaupt (Gal. 2, 6) noch insbesondere eine nähere persönliche Verbindung mit dem Stifter (2 Kor. 11, 23. 5, 16 f.) einen Anspruch auf besondere Auctorität verleihen kann, es ist die Religion, in welcher alle Dinge neu geworden, alle nationalen und persönlichen Unterschiede in der gleich unmittelbaren Verbindung Aller mit Christus untergegangen, Alle in Christus einander gleich und von aller menschlichen Abhängigkeit und Bevormundung frei geworden sind (Gal. 3, 28. 4, 6. 2, 4); wer sich auf eine menschliche Auctorität beruft oder eine solche geltend machen will, der ist dem Geist des Christenthums wieder untreu geworden und auf die vorchristliche Stufe eines „fleischlichen", am Aeusseren und Vergänglichen hängenden Sinnes zurückgesunken, welcher entweder in Menschenfurcht und Menschengefälligkeit sich zum Knecht menschlichen Ansehens erniedrigt (Gal. 1, 16. 10) oder statt der Sache Gottes zu dienen, vielmehr seine eigenen persönlichen Zwecke verfolgt (Gal. 6, 12. 2 Kor. 11, 18). Nur für die historische Wahrheit seiner Verkündigung über die Thatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu beruft er sich auf eine von Andern erhaltene Ueberlieferung (1 Kor. 11, 23. 15, 3), für die Wahrheit seiner Auffassung derselben aber auf den Geist, auf die unmittelbare Offenbarung Gottes, der ihn nicht weniger als Andere seiner Gnade würdigt (ἠλεημένος πιστὸς εἶναι 1 Kor. 7, 25), ja ihm noch besondere ἀποκαλύψεις und ὀπτασίαι (Gal. 1, 16. 2, 2. 2 Kor. 12, 1 ff.) zu Theil werden lässt. Ebendesswegen aber, weil die Wahrheit seines Evangeliums auf dem Besitz des nicht Einzelnen, sondern Allen mitgetheilten göttlichen Geistes beruht, erkennt er auch den Andern eine Berechtigung zur Erkenntniss der Wahrheit zu und stellt daher sein Evangelium nicht als eine Lehre, deren Nichtannahme das Verbrechen einer Widersetzlichkeit gegen die apostolische Auctorität wäre, sondern als ein frei gegebenes und frei anzunehmendes χάρισμα πνευματικόν hin (Röm. 1, 11) und unterwirft manche seiner Ansichten im Einzelnen selbst der prüfenden Beurtheilung seiner Leser (1 Kor. 10, 15); nur dessen ist er sich entschieden bewusst, das von Gott Empfangene treu und unverfälscht mitgetheilt und dadurch Anspruch auf Vertrauen zu der Wahrheit seiner Verkündigung zu haben (1 Kor. 4, 1—5. 2 Kor. 4, 2). Jedoch auch

Digitized by Google

ganz abgesehen von bestimmten einzelnen Aeusserungen tritt das Geistigfreie des von ihm eingenommenen Standpunktes darin hervor, dass er seine Lehre nicht blos in der Gestalt positiver Auctorität hinstellt, sondern dieselbe denkend an die allgemeinen Principien des religiösen und sittlichen Bewusstseins anzuknüpfen sucht, so dass ihre Annahme zugleich Sache eigener, selbstständig gewonnener Ueberzeugung werden soll. Allein innerhalb dieses freien dialektischen Räsonnements erscheint nun ein Element der Auctorität, mit welchem er sich auf gleichem Boden bewegt wie das übrige kirchliche Bewusstsein, und dessen Behandlung in den Schriften des Apostels hier von besonderem Interesse ist, da sie das klarste Licht auf den Process der nachapostolischen evangelistischen Litteratur werfen wird. Das religiöse Bewusstsein, an welches er bei seinen Lesern appellirt und mit welchem er auch für sich selbst seinen christlichen Glauben zu vermitteln sich gedrungen findet, ist das alttestamentliche; das alte Testament ist ihm im Ganzen und Grossen wie im Einzelnen bis auf jedes Jota hinaus (Gal. 3, 16) die, wenn auch nicht schon ganz vollständige und zureichende, so doch unbedingt gültige göttliche Auctorität. Das Gesetz ist zwar durch Christus aufgehoben, aber diese Aufhebung muss in der Schrift, so gewiss sie das Wort des Gottes der Gnade ist, auch mitenthalten sein (Gal. 3. Röm. 3, 21. 4, 3 ff. 10, 6 ff. 1, 2. 17); soll das Evangelium des Heils wirklich von Gott geoffenbart sein, so muss es auch in der Schrift sich wiederfinden, die Schrift darf ihm nicht nur nicht widersprechen, sondern muss es auch positiv bekräftigen und bestätigen, da ja die Schrift die Eine und alleingültige Offenbarung Gottes ist, in welcher allein Gewissheit und Wahrheit zu finden ist; weder das Eine noch das Andere, weder die Göttlichkeit der Schrift noch die des Evangeliums, kann aufgegeben werden, sondern Jedes muss im Andern seine Bewährung finden, das Evangelium wäre nicht von Gott, wenn es nicht in der Schrift verkündigt, die Schrift wäre nicht die Offenbarung Gottes, wenn sie nicht auch seine höchste Offenbarung, das Evangelium, in sich enthalten würde. Die bekannte Folge dieses Strebens, Beides in Einheit zu wissen, ist die, dass der Apostel, wo es nur irgend möglich ist, für das Allgemeinste wie für das Einzelnste, Zeugnisse der Schrift zusammenzustellen, und dass er auch da, wo eine unmittelbare (prophetische) Beziehung der Schrift auf

Digitized by Google

das Evangelium in ihr selbst nicht vorliegt, eine solche in ihr zu finden sucht, indem er an die Stelle ihres buchstäblichen Sinnes einen höhern (pneumatischen) Sinn substituirt, mittelst dessen das Alttestamentliche eben jene Beziehung auf das Christliche erhält. Der Apostel geht hierin so weit, dass er im alten Testament nicht blos Typen des Christlichen (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη χριστός 1 Kor. 5, 7), nicht blos allegorische Erzählungen, die neben ihrem unmittelbar historischen Sinn auch eine höhere, ideale Bedeutung haben (Isaak und Ismaël Gal. 4, 22 ff.), wiederfindet, sondern auch, wo es ihm um eine solche Beziehung sehr zu thun ist, alttestamentlichen Stellen schon dem unmittelbar historischen Sinne nach eine andere Gestalt und Bedeutung gibt, als sie ursprünglich haben, um an diese umgeänderte, dem Christlichen bereits näher gebrachte Gestalt derselben um so bestimmter die idealen Beziehungen, die er beabsichtigt, anknüpfen zu können. Wir haben davon ein Beispiel im zehnten Kapitel des ersten Korintherbriefs, wo der Apostel ein alttestamentliches Zeugniss für die seinen Lesern zu gebende Lehre sucht, dass das Verhältniss der Gemeinschaft, in das sie durch Christus mit Gott getreten seien, sie in dem Falle vermessener Uebertretung göttlicher Gebote keineswegs vor der verdienten Züchtigung sichern werde. Ein solches Zeugniss sucht er in der Geschichte des Auszugs aus Aegypten, wo das Volk Israël aller vorhergegangenen göttlichen Gnadenerweisungen ungeachtet doch um seiner Uebertretungen willen schwere Strafen von Gott erlitt. Statt nun aber dabei stehen zu bleiben, dass das Volk Israël damals trotz der gnädigen Erlösung aus Aegypten, trotz des Bundes am Sinai die Strenge der göttlichen Züchtigungen empfinden musste, und daraus die Lehre zu ziehen, dass ein Gleiches auch Christen trotz ihrer seligmachenden Taufe auf Christus, trotz ihrer in der Abendmahlsfeier sich darstellenden Gemeinschaft (V. 16 ff.) mit ihm treffen könne (wie Hebr. 4), rückt der Apostel Beides viel näher zusammen, als der Geschichtsbuchstabe des alten Testaments es ihm an die Hand gibt; die Israëliten sind nicht etwa blos unter dem Schutz der Feuerwolke durch das rothe Meer hindurch den Aegyptern entronnen und später dennoch der strafenden Hand Gottes verfallen, sondern sie wurden in der Wolke und in dem Meere auf Moses (wie wir auf Jesus) getauft, sie sind nicht etwa blos in der Wüste durch Manna und Wasser vom Felsen

Digitized by Google

aus der Noth des Hungers und des Durstes gerettet und später dennoch zur Strafe todt niedergestreckt worden, sondern jenes *βρῶμα* und *πόμα* war ein *βρῶμα* und *πόμα πνευματικόν*, eine geistige Nahrung, d. h. eine solche, die (wie das christliche Abendmahl) eine höhere (religiöse) Bedeutung hatte, die Bedeutung der *κοινωνία* mit Gott, des Besitzes der göttlichen Gnade, und doch sind sie trotz aller dieser der christlichen Gemeinschaft mit Gott vollkommen ähnlichen Zeichen eines nähern Verhältnisses zu ihm seiner strafenden Gerechtigkeit nicht entgangen, daher denn auch wir Christen uns im Falle des Ungehorsams auf keine Schonung Hoffnung machen dürfen, so innig auch unser durch Christus vermitteltes Verhältniss zu Gott sein mag. Ja, der Apostel geht noch weiter; als Beweis, dass das Wasser aus dem Felsen nicht blos den Zweck der Befriedigung eines physischen Bedürfnisses, sondern eine geistige, innere Bedeutung gehabt habe, gibt er an, der Fels, von dem sie fortwährend Trank empfiengen (wie wir fortwährend von dem Kelch des Segens trinken), sei Christus gewesen, der Fels habe sich schon dadurch, dass er sie auf ihrem Zug begleitete, als etwas Ausserordentliches erwiesen, das etwas Höheres, Geistiges in sich schloss, und er sei, eben sofern er durch Trinken von ihm die geistige, innere Gnade des Genusses der Gemeinschaft mit Gott mittheilte, nichts Anderes gewesen als Christus selbst, der, wie er überhaupt Vermittler aller Gemeinschaft mit Gott ist, so auch hier unter der Form dieses das Volk begleitenden Felsens ihm die Segnung und Weihe dieser Gemeinschaft zu Theil werden liess. Hier haben wir also nicht mehr blos eine typisch allegorische Deutung, sondern eine Umbildung, eine christianisirende Modification der Geschichte selbst; der Apostel glaubt in der Periode des Auszugs aus Aegypten (die allerdings eine der messianischen Zeit entsprechende Periode der Erlösung und Heiligung des Volks durch den mit ihm geschlossenen Bund Gottes war) bereits eine dem Christenthum vollkommen analoge Wirksamkeit des göttlichen Geistes und des Sohnes Gottes selbst, ja bereits ganz dem Christenthum entsprechende sakramentliche Vorgänge zu erblicken, er glaubt von seinen christlichen Ideen aus äusseren Ereignissen, die zunächst nur eine physische Bedeutung zu haben scheinen, einen höhern, religiösen Charakter beilegen zu dürfen, er erblickt das Alttestamentliche in dem idealen Lichte des Christlichen

Digitized by Google

und glaubt so erst seine wahre, ursprüngliche Bedeutung zu erkennen. An sich enthält das alte Testament eine Menge blos äussern, historischen Stoffes, eine Menge rein geschichtlichen und empirischen, „todten Buchstabens;" aber der Apostel kann diess nicht zugeben, weil er in der γραφή überall eine höhere göttliche Wahrheit voraussetzt [1]), er sieht daher im Alten das Neue, im Buchstaben den Geist, in der israelitischen Geschichte die christliche (in der πέτρα den χριστός) bereits durchschimmern: das für den neuen Geist in seiner unmittelbaren Gestalt bedeutungs- und gehaltlos gewordene Alte erscheint, weil es auch für ihn fortwährend eine Quelle höherer Wahrheit sein soll, als Buchstabe, der noch etwas Anderes, Höheres in sich verbirgt, der nicht buchstäblich zu nehmen, sondern mit dem Auge des Geistes zu lesen ist, wie umgekehrt das Neue sich schon im Alten wiederzufinden sucht, um sich mittelst desselben in seiner Berechtigung und Wahrheit zu legitimiren, um auch für sich das Siegel göttlicher Geoffenbartheit, das dem Alten schon längst aufgedrückt war, zu gewinnen. Diese (unbewusste) Ineinssetzung des Alten und Neuen, des geschichtlich Vorliegenden und der eigenen geistigen Ideen, ist es, was später in dem Process der nachapostolischen Litteratur ein wesentliches Element bildet.

Ganz denselben Erscheinungen begegnen wir in dem Brief an die Hebräer. Den Besitz des göttlichen πνεῦμα zwar nimmt der Verfasser nicht ausdrücklich für sich in Anspruch, sondern schlägt einen der paulinischen Dialektik verwandten Weg ein, indem er das Christenthum als die vollkommene Verwirklichung der Versöhnung zwischen Gott und Mensch darzustellen sucht. Um so enger aber ist das Verhältniss, in welches er sich zum alten Testamente setzt; seine Versöhnungsidee selbst ist ihren Grundelementen nach ganz aus dem alten Testament entlehnt, und der Beweis, dass diese Versöhnung nur im Christenthum ganz und vollständig gegeben sei, wird nicht blos aus der Beschaffenheit des letztern, aus der Person und Würde seines Stifters (1, 1—3, 6. 7, 24. ff.), aus dem Wesen und der Kraft des Opfers, das er an seiner eigenen Person dargebracht

1) Vgl. auch 1 Kor. 9, 9. f.: ἐν γὰρ τῷ Μωυσέως νόμῳ γέγραπται· φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα. Μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ, ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει; δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη κ. τ. λ.

Digitized by Google

(c. 8—10.), sondern ebenso sehr auch aus dem alten Testament geführt, welches auch ihm als die göttliche Offenbarung feststeht, wovon die Folge die ist, dass er noch viel bestimmter als Paulus christliche Ideen in das alte Testament hineinverlegt. Die Unvollkommenheit der mosaischen Versöhnung muss, damit man nicht etwa im Interesse des Mosaismus mit der Schrift gegen die höhere Dignität des Christenthums auftreten könne, schon in ihr selbst bestimmt vorliegen (7, 7—10. 8, 5.), das wahre, ewige Hohepriesterthum muss, damit von keiner Seite her ein Zweifel an ihm möglich sei, schon in der Schrift selbst dem unvollkommenen aaronitischen Hohepriesterthum als das Höhere gegenübergestellt sein. Und daher nun namentlich die eigenthümliche Lehre von dem ewigen Priesterthum Melchisedek's [1]), deren Zweck ja kein anderer als der so eben angegebene ist, und die (wie schon der Fortgang von Melchisedek zu Abraham und Levi V. 5. ff. zeigt) im Sinn des Verfassers als ganz historisch genommen werden soll. Der Verfasser vervollständigt hier aus seinen christlichen Ideen von einem vollkommenen Hohepriester heraus den alttestamentlichen Buchstaben, der von Melchisedek weit weniger sagt als er in ihm findet, zu einem jenen Ideen entsprechenden Bilde (*ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ θεοῦ μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές κ. τ. λ.*), und er ist von der objektiven Wahrheit dieser seiner Auslegung des Buchstabens ebendesswegen unmittelbar überzeugt, weil er ihm so seinen Glauben, seine christliche Idee darstellt, wie er umgekehrt dieses seines Glaubens um so gewisser ist, weil er so das vollkommene reale Abbild desselben, die wirkliche Existenz eines über Aaron stehenden Hohepriesters, schon im alten Testamente hat. Ganz ebenso verfährt er in Kap. 11. Er will hier

1) Vgl. hierüber und überhaupt über die das Geschichtliche unbewusst metamorphosirende subjektive Anschauungsweise des Urchristenthums, auch Nagel's Abhandlung über Melchisedek in den Stud. u. Krit. 1849. II., und ebenso zum Folgenden die christlichen Interpolationen des Aeschylus, Sophokles u. A., an welchen namentlich die justinische Schrift *de monarchia* reich ist, die sibyllinischen Weissagungen; dessgleichen die Bemerkungen Hilgenfeld's über die Christianisirung des Textes der LXX Jahrb. 1850 S. 574. 577, und die Nachweisungen bei Schwegler S. 77 ff.

Digitized by Google

nachweisen, dass die „Alten" um ihres Glaubens willen Gerechtigkeit bei Gott gefunden haben. Hiebei kommt er V. 5. auf Henoch zu reden; sollte dieses Beispiel etwas beweisen, so musste er nachweisen, dass Henoch wegen seines Glaubens Gott wohlgefallen habe und darum in den Himmel versetzt worden sei. Statt dessen schliesst er von dieser gnädigen Versetzung rückwärts auf Henoch's Gläubigkeit (V. 5. 6. *πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ*), legt also in die Erzählung selbst hinein, was er aus ihr abstrahiren will, und ganz auf gleiche aprioristische Weise wird von V. 10. an den Patriarchen der Glaube an das himmlische Jerusalem zugeschrieben. Wir sehen an allen diesen Beispielen, wie vom gegenwärtigen Standpunkte des Bewusstseins aus die alte ihm nicht mehr ganz entsprechende und doch als Auktorität geltende Geschichte anders angeschaut, umgebildet und dadurch eine ihm entsprechende Geschichte, eine Bestätigung des Dogma's durch die Schrift geschaffen wird, im besten Glauben, ohne alle subjektive Absichtlichkeit. Je höher das Christenthum sich über das Judenthum erhebt, desto mehr bildet es das alte Testament, dessen Auktorität es für sich in Anspruch nimmt, nach seinen eigenen Ideen um, und erreicht dadurch von selbst den Zweck, eine historische, kanonische Auktorität für sich zu haben, statt ganz allein, als eine einsame neue Religionsform haltungslos in der Luft zu schweben. Es erreicht diesen Zweck zwar auch schon durch christliche Deutung der Weissagungen und durch allegorische Typik, was sich auch im Hebräerbrief findet und weiterhin im Brief des Barnabas schon halb gnostisch zu einer direkt antijüdischen Auffassung des alten Testaments ausgebildet ist, aber am vollkommensten eben durch diese wirkliche Christianisirung alttestamentlicher Geschichte. Das Hauptbeispiel dieses Verfahrens ist bekanntlich die Beziehung der alttestamentlichen Theophanien auf den Logos (auch Joh. 12, 41.); noch bezeichnender aber sind die bei Barnabas, Justin, Tertullian, Laktantius u. A. vorkommenden christlichen Interpolationen alttestamentlicher Stellen, welche, dem Vorgang jüdischer Paraphrasten gemäss (Vitringa, de synagog. p. 691 f. vgl. schon 1 Kor. 15, 45.) die Absicht hatten, bestimmtere Hinweisungen auf das, was man in ihnen suchte, in ihnen wiederzufinden. Am reichsten hieran ist der Brief des Barnabas, der theils sehr viele gar nicht im alten

Digitized by Google

Testament enthaltene Schriftstellen (z. B. c. 6. *λέγει κύριος Ἰδοὺ ποιήσω τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα;* c. 12. *περὶ τῶ σαυρῶ ὁρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι Καὶ πότε ταῦτα συντελεσθήσεται; καὶ λέγει κύριος· ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναςῇ καὶ ὅταν ἐκ ξύλυ αἷμα ςάξῃ;* ebenso c. 16.), theils sehr viele christlich interpolirte mosaische und prophetische Citate enthält: Kap. 6 *ἐγγισάτω τῷ παιδὶ κυρίε*, statt *ἐγγισάτω μοι* Jes. 50, 8.; Kap. 9 *ὁ θέλων ζῆσαι εἰς τὸν αἰῶνα ἀκοῇ ἀκουσάτω τῆς φωνῆς τῦ παιδός μυ*, welche letztere Worte gleichfalls nicht im Urtext stehen (Ps. 34, 13. 14.); Kap. 7 mehrere, zu christlicher Typik verwendete Interpolationen der Gesetze über das Opfer des Versöhnungstages (auch bei Justin. dial. c. Tryph. c. 40. Tertull. adv. Jud. c. 14. adv. Marc. 3, 7.); Kap. 8 Aehnliches über die rothe Kuh 4 Mos. 19; Kap. 12 der Zusatz zu 4 Mos. 21, 9. *εἶπε δὲ πρὸς αὐτὸς Μωαῆς· ὅταν, φησὶ, δηχθῇ τις ὑμῶν, ἐλθέτω ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν ἐπὶ τῶ ξύλυ ἐπικείμενον καὶ ἐλπισάτω πιςεύσας, ὅτι νεκρὸς ὢν δύναται ζωοποιῆσαι, καὶ παραχρῆμα σωθήσεται;* ebendaselbst *ἐκ ῥιζῶν ἐκκόψει πάντα τὸν οἶκον τῦ Ἀμαλήκ ὁ υἱὸς τῦ θεῦ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν*, Interpolation von 2 Mos. 17, 14.; Kap. 13 *ἰδὺ τέθεικά σε πατέρα ἐθνῶν τῶν πιςευόντων διὰ ἀκροβυςίας τῷ κυρίῳ*, statt *πολλῶν ἐθνῶν* 1 Mos. 17, 5; ausserdem Manches Kap. 9. 11. 16. Ebenso hat Justin einen angeblichen Ausspruch Esra's: *Τῦτο τὸ πάσχα ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ ἡ καταφυγὴ ἡμῶν, καὶ ἐὰν διανοηθῆτε καὶ ἀναβῇ ὑμῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν, ὅτι μέλλομεν αὐτὸν ταπεινῦν ἐν σημείῳ καὶ μετα ταῦτα ἐλπίσωμεν ἐπ' αὐτὸν, ὁ μὴ ἐρημωθῇ ὁ τόπος ἅτος εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον κ. τ. λ.* (dial. c. 72; ebenso Lactant. Instit. 4, 18.); die Stelle Ps. 96, 10. lautet nach Justin *εἴπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τῦ ξύλυ*, welches letztere der Urtext nicht hat (dial. c. 73; ebenso Tertullian u. A., vgl. Otto ad l. c.). Den Umstand, dass viele, namentlich die jüdischen *Codices* diese interpolirten Stellen nicht enthielten, legt sich Justin auf sehr bezeichnende Weise zurecht; die Juden sind schuld daran, sie haben (dial. 71. 72. 73. 120.) diese und andere auf Christum hinweisende Stellen aus dem Text des alten Testaments ausgemerzt; so wenig liess man sich in jener Zeit durch die klarsten kritischen Beweise irre machen, dass man lieber der jüdischen Nation die Be-

Digitized by Google

gehung eines (zudem am Ende zwecklosen) Falsums zuschrieb, als sich zu der Einsicht bringen liess, wo denn der eigentliche Grund der Handschriftendifferenz zu suchen sei; man glaubte nicht blos, was man in der Schrift las, sondern man las auch in ihr und trug in sie ein, was man in ihr nicht fand, aber finden zu müssen glaubte. — Dieser Gebrauch des A. T. durfte freilich, obwohl man sich bei demselben auf das den Christen verliehene, erst das wahre Verständniss der Schrift eröffnende πνεῦμα θεῦ berief (cf. Just. dial. c. 58. 92. Barn. 9. 10.) weder Juden noch Judenchristen gegenüber stets auf sichern Erfolg rechnen; die Gegner konnten sich allen allegorischen Interpretationen und Interpolationen gegenüber an den gegebenen Buchstaben des alten Testamentes halten und so eine grosse Zahl solcher *testimonia* für ungültig erklären; man durfte sich auf christlicher und besonders paulinischer Seite niemals ganz und gar darauf einlassen, die Wahrheit des Christenthums im Ganzen und Einzelnen durchaus von seiner Bestätigung durch das alte Testament abhängig zu machen, da man ihm hiemit bei der Unsicherheit und Verschiedenheit der Deutung des A. T. eine sehr schwankende Basis gegeben hätte, über welche nie zu einem abschliessenden Ergebniss zu kommen war (wie diess z. B. eben der sich auf diesen Standpunkt stellende justinische Dialog mit Tryphon am besten zeigt). Es ist daher nicht zu verwundern, dass sich bei andern Vertretern der antijudaistischen Auffassung des Christenthums auch ein ganz entgegengesetztes Verfahren findet, und zwar neben dem vierten Evangelisten vor Allem bei dem Verfasser der ignatianischen Briefe, die sowohl durch ihr Verhältniss zum A. T. als durch ihre Behandlung der Geschichte Jesu für uns hier von grossem Interesse sind, indem wir an ihnen sehen, dass die letztere ganz dieselbe idealisirende Umbildung erhielt wie die Geschichte und Prophetie des alten Testaments.

Der Verfasser der ignatianischen Briefe erklärt in einer seiner Hauptstellen gegen den Judaismus (Philad. c. 8: ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω, καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται [„das wäre eben zu beweisen"]. ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖα ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα [nicht zu berühren, durch nichts anzufechten] ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ, ἐν οἷς θέλω ἐν

τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι) geradezu, dass man, weil der Glaube in der Person Christi unmittelbar Alles hat, was er bedarf, keine schriftlichen Urkunden nöthig habe, um zur Wahrheit erst zu gelangen, dass es besser sei, Streitigkeiten darüber, ob Dieses oder Jenes geschrieben stehe, gänzlich fahren zu lassen, weil sich auf diesem Wege ewig ohne Ziel und Ende streiten lässt; er erklärt sodann (c. 9.), dass allerdings auch die Propheten καλοί oder ἀγαπητοί (vgl. c. 5.) seien, sofern auch sie Christusglaubige sind und Christus verkündigt haben, jedoch unter der Bedingung, dass ihre Schriften immer dem „Evangelium" untergeordnet werden, das ja nicht blos die gehoffte, sondern die wirkliche Erscheinung Christi auf Erden zu seinem Gegenstande habe. Das Höhere (κρεῖσσον) ist der Hohepriester, der mit dem Allerheiligsten, der allein mit den Geheimnissen Gottes „betraut ist," die Propheten sind ihm gegenüber nur „ἱερεῖς;" der Glaube an ihn, der der Höhere ist, darf daher nicht abhängig gemacht werden von der Auktorität Derer, die unter ihm stehen, sondern ist von ihr unabhängig; dieser einfache, Christus selbst unmittelbar ergreifende Glaube ist es, was zur Rechtfertigung und Seligkeit des Menschen vollkommen hinreicht. Noch mehr aber zieht sich der Verfasser der häretischen Gnosis gegenüber in die Unmittelbarkeit des einfach gläubigen Festhaltens an der Erlösung durch Tod und Auferstehung Jesu zurück, und stellt die πίστις einer mehrwissenwollenden γνῶσις als das einzig Wahre entgegen, wie diess theils in seinen fortwährenden Aufforderungen zur Glaubenseinheit, zur Unterwerfung unter die bischöfliche Auktorität, zur Vermeidung aller Trennungen und Streitigkeiten, theils in einzelnen Stellen ausdrücklich hervortritt (Eph. 18: τῷ σαρκῦ, ὅ ἐστιν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. Ποῦ σοφός; ποῦ συζητητής; ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων συνετῶν; κ. τ. λ. Trall. 5: μὴ δύναμαι ὑμῖν τὰ ἐπουράνια γράψαι; ἀλλὰ φοβοῦμαι, μὴ νηπίοις ὄντες ὑμῖν βλάβην παράθω — καὶ γὰρ ἐγὼ — δυνάμενος νοεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συζύγους τὰς ἀρχοντικὰς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα κ. τ. λ.). Das Erkennen ist gerade so überflüssig, wie das Streiten über die Einstimmung des Christlichen und Alttestamentlichen, der einfache Glaube genügt zum ewigen Leben, erhebt den Menschen über den Tod (Smyrn. 3.) und führt ihn zur Vereinigung

Digitized by Google

mit Gott (Eph. 9.). Dessungeachtet aber enthalten auch die ignatianischen Briefe bekanntlich manche spekulative Elemente, namentlich in ihrer Christologie, und gerade in der zuletzt angeführten Stelle Trall. 5. ist es bezeichnend, wie gleichsam wider Willen der Trieb nach einer in die Geheimnisse des Jenseits eindringenden Gnosis hervorbricht. Der Verfasser bekämpft die Gnosis in ihren doketischen Resultaten; aber seine πίστις ist, weil er dem Judaismus gegenüber die Erkenntniss der „Neuheit" und ausschliesslichen Göttlichkeit des Christenthums durchsetzen will, keine einfache πίστις mehr, sondern sie hat selbst ein Element der Gnosis in sich, sie hat zu ihrem dogmatischen Mittelpunkt die Logosidee, durch welche das Christenthum als die einzige unmittelbare Offenbarung Gottes selbst behauptet wird. Und diese Logosidee ist nun bei ihm von wesentlichem Einfluss namentlich auf seine Auffassung der Person und Geschichte Jesu, die natürlich von ihr aus in einem andern, höhern Licht erscheinen muss, als z. B. in synoptischen oder judenchristlichen Evangelien. Was der Hebräerbrief mit dem alten Testamente thut, das thut Ignatius mit der evangelischen Geschichte, ihr einfacher historischer Buchstabe genügt ihm nicht mehr, er sieht in ihm vielmehr überall das Göttliche des Logos durchschimmern, er erweitert ihn von einer menschlichen Geschichte zu einer göttlichen, so dass die Geschichte Jesu ideal umgestaltet wird und damit zugleich die Realität der Logosidee auch historisch fixirt ist. So lässt er Eph. 19. die Geburt Jesu (nach Matth. 2, 1. ff.) von der Erscheinung eines Sterns begleitet sein, der alle andern Gestirne sie überstrahlend um sich her versammelte, zum Zeichen, dass alle μαγεία, alle Gebundenheit des Menschen an die dunkeln astrologischen Naturmächte verschwunden sei, und zur Ankündigung an die αἰῶνες, dass nun Gott befreiend auf Erden erscheint, ganz wie auch Justin (Dial. 78) in dem Glauben der Magier an Christus zugleich etwas Höheres, die Ueberwindung des Teufels, dem eben diese Magier bisher gedient, erblickt; so erfolgt der Tod des Gottes unter dem Zuschauen aller himmlischen, irdischen und unterirdischen Mächte (Trall. 9. vgl. oben die Stelle aus c. 5.); die Taufe Jesu hat nicht mehr blos die Bedeutung einer frommen Handlung Jesu selbst (Matth. 3, 15. Smyrn. 1), sondern die, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ (Eph. 18.), wohl so zu verstehen, dass das an sich blos natürliche Element des Wassers in Folge der Berührung

Digitized by Google

mit seiner durch das Leiden alles Natürliche reinigenden und heiligenden göttlichen Person geheiligt, zu einem reinen und alle Unreinheit wegnehmenden Element gestaltet werde; die Salbung Jesu in Bethanien erhält die mystische Bedeutung, *ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν* (Eph. 17); während seines ganzen Lebens „hat der Herr nichts ohne den Vater gethan, weil er mit ihm geeint war, er ist von dem Einen Vater ausgegangen und zu ihm zurückgekehrt" (Magn. 7), und die Propheten, die auf ihn als auf ihren Herrn und Meister harrten, hat er bei seiner Erscheinung auf Erden von den Todten auferweckt (ib. 9). Wir sehen, der Verfasser füllt die Kluft zwischen seinem Standpunkt und dem von ihm noch allein gekannten judenchristlichen (synoptischen) Evangelientypus dadurch aus, dass er seine höheren Ideen in die ihm vorliegende Geschichte hineinträgt; er glaubt an die objektive Wahrheit dieser seiner Ergänzungen und Zusätze, weil er an Christus nur als an den göttlichen Logos glauben kann, er glaubt an die ihm so ferne stehenden Evangelien, weil er in seinen gnostischen Erweiterungen ihres Buchstabens nur ihren wahren Sinn zu lesen glaubt (*διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ κ. τ. λ.*), sie erscheinen ihm als der Buchstabe, der mit dem Geist zu lesen ist, um dem Geiste zu genügen, der aber eben in diesem seinem Hinweisen auf geistigen Inhalt wirklich Wahrheit ist. Die ignatianischen Briefe geben uns somit das Resultat, dass mit der dogmatischen Fortbildung des Christenthums nach der Seite der Logosidee hin eine Umgestaltung der evangelischen Geschichte im Sinne dieses Dogma's ganz natürlich erfolgte und damit von selbst der Zweck erreicht wurde, für das Dogma auch eine objektive Auctorität, nämlich Person und Geschichte Jesu selbst, zu haben, dass man insbesondere an dem Stoff und Standpunkt der Synoptiker nicht mehr genug hatte, sondern aus ihnen eine höhere, idealere Geschichte Christi herausconstruirte[1]).

1) An Beispielen dieses apriorischen Konstruirens fehlt es auch sonst nicht. Z. B. Barn. 5: *τὰς ἰδίας ἀποστόλους — ἐξελέξατο ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους, ἵνα δείξῃ, ὅτι οὐκ ἦλθε „καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν"*, eine Stelle, in der die besagte Qualität der Apostel etwa mit Anlehnung an die Nachricht, dass Matthäus ein Zöllner war,

Digitized by Google

Einen noch klarern und umfassenderen Einblick in diese Verhältnisse gewährt uns der Kleinasiate Papias; wir sehen aus ihm, wie das Zurückgehen auf die Auctorität Jesu und der Apostel in dem vielfach bewegten und getheilten zweiten Jahrhundert zu einer unumgänglichen Nothwendigkeit wurde, wie aber gerade auch hier die Gegenwart keiner kritischen Sonderung zwischen dem, was ihr und was der Vergangenheit angehörte, fähig war, sondern im Gegentheil die Vergangenheit mit einer Menge von Lehren und Ueberlieferungen bereichert wurde, die ihren Ursprung eben den religiösen Bedürfnissen und Anschauungen der Gegenwart zu danken hatten. Papias sagt (Euseb. H. E. 3, 39) über seine litterarische Thätigkeit Folgendes: *οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν· οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς τῆς παραγινομένης τῆς ἀληθείας· εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυ-*

---

eben aus dem Ausspruch Christi, auf den angespielt wird, gefolgert ist. Man vergleiche ferner die aus Jesaj. 33, 16 entstandene Angabe Justin's und der apokryphischen Evangelien, dass Jesus in einer Höhle geboren worden (s. Thilo Cod. apocr. 1. p. 383.), sodann die aus 1 Mos. 49, 11 abgeleitete Erzählung Justin's (ap. maj. 32.), dass das Eselsfüllen, auf welchem Christus seinen Einzug in Jerusalem hielt, an einen Weinstock angebunden gewesen sei, und die Art und Weise, wie Justin (dial. 56.) aus Psalm 24 die Vorgänge bei der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes, seinen Einlass durch die Thore des Himmels, bei welchem ihn die Engel anfänglich wegen seiner unscheinbaren Gestalt nicht erkennen, und ihre darauf folgende Belehrung über ihn durch den heiligen Geist (vgl. 1 Tim. 3, 16.) zu schildern weiss. — Wie brauchbar andererseits für Justin bei seiner Logoslehre ein Evangelium, das mit ihr besser harmonirte als seine Evangelien, gewesen wäre, sieht man namentlich aus Dial. c. 100, wo er die Aeusserungen Jesu selbst über sein Verhältniss zu Gott sammelt und sich auf sie beruft, um die Logoslehre dadurch zu bestätigen, aber ausser Matth. 11, 27. 16, 16 (Luk. 1, 35.) nichts beizubringen weiss.

Digitized by Google

τέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν· οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. Was wir aus dieser Stelle erfahren, ist einmal diess, dass die Masse, das Volk an Ueberlieferungen aus der urchristlichen Zeit nicht genug bekommen konnte. Warum wohl anders, als weil mit der Fortbildung des christlichen Lebens und Wissens eine immer grössere Fülle von schwer zu beantwortenden und daher eine höhere Offenbarungsauctorität erfordernden Fragen auftauchte, namentlich über das Jenseits, über Himmel und Hölle, über das tausendjährige Reich und sonstige theologische, angelologische, religionsgeschichtliche Probleme, wie sie z. B. Irenäus c. haer. 1, 10 zusammengestellt hat. Den Worten des Papias zufolge scheint nun dieser Wissbegierde das Bestreben, sie zu befriedigen, gar zu willig und freigebig entgegengekommen zu sein, so dass ihm und Andern viele seinsollende Ueberlieferungen aus der Urzeit als verdächtiger Mythenkram erschienen; der Bischof glaubt sich über diese geschwätzige Neugierde und Leichtgläubigkeit der Laien erhaben, er will statt des Vielen das Wahre, wenn es auch nur wenig sein sollte. Wir können uns jedoch nicht davon überzeugen, dass er wirklich so hoch gestanden, als er sich stellen will; einigen Verdacht in dieser Beziehung erregen uns schon die letzten Worte der angeführten Stelle. Von den Büchern glaubt er nicht so viel Nutzen ziehen zu können, wie von der lebenden und bleibenden Stimme. Nach dem Vorhergehenden hätte man erwartet, dass er im Interesse der *ἀλήθεια* die mündliche Ueberlieferung den Büchern vorgezogen; er hätte den Büchern nicht recht getraut und statt dessen die unmittelbaren Aussagen der Jünger des Herrn, der *αὐτόπται* (Luk. 1, 2), aufgesucht. Allein aus einem andern Fragment des Papias wissen wir ja, dass er seinen Matthäus und Markus für vollkommen glaubwürdig hielt, gegen die Bücher also nicht unbedingt misstrauisch war; wir sehen mithin, dass nicht das Interesse der *ἀλήθεια* ihn gegen sie stimmen konnte. Er hatte glaubwürdige Bücher, die seiner Genügsamkeit wohl hinlänglichen Stoff dargeboten hätten, und doch hat er fünf Bücher *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* dazu gesammelt, welche nach den be-

Digitized by Google

kannten Beispielen von den Herrlichkeiten des tausendjährigen Reichs eben nicht sehr genügsam in Bezug auf Masse und nicht sehr behutsam in Bezug auf historische Kritik (ἀλήθεια) gewesen sein müssen. Sie enthielten vielmehr Dinge, die Christus zuzuschreiben nur im erbaulichen Interesse, nur im Interesse einer sehr starken Wissbegierde möglich war, und damit haben wir den Sinn des ὠφελεῖσθαι — die Bücher gaben dem Manne nicht über Alles Aufschluss, was zu wissen er für nützlich und wünschenswerth hielt — und die Erklärung der φωνὴ ζῶσα καὶ μένουσα. Das Buch ist (vgl. Plat. Phaedr. 275. D.) „todt", unbeweglich, man kann aus ihm nicht mehr erfragen, als was schon darin steht, es antwortet auf keine Frage; es „bleibt nicht", hält nicht Stand, um Rede und Antwort zu geben, oder auch: es hört auf zu reden, nachdem man es zu Ende gelesen hat, ist keine sprechende Stimme mehr. Die Bekannten der den Aposteln zunächst gestandenen ersten kleinasiatischen Presbyter und der Jünger Jesu selbst, diese kann man über alle Gegenstände der Wissbegierde um Mittheilung einer einschlägigen Erzählung jener Männer bitten, sie werden viel mehr sagen können als die Bücher, weil ja immer vorauszusetzen ist, dass in Büchern nicht Alles, was Christus gesprochen, Wort für Wort niedergeschrieben sei, sie lassen die Wissbegierde nicht im Stich, sondern kommen ihr fortwährend entgegen, d. h. sie sind eine lebendige, bleibende Stimme. Papias scheint also doch auch zu Denen gehört zu haben, welche „an Solchen, die viel wissen, eine Freude haben"; auch er ist uns ein Beweis, dass man von der evangelischen Geschichte immer mehr wissen wollte, als sie gab, und dass man in diesem Interesse wohl Manches, was Bekannte von Aposteln und Apostelschülern aus ihren eigenen Anschauungen heraus der Wissbegierde darboten, so auffasste, als ob sie es als αὐτόπται, aus dem Munde Jesu selbst gewusst hätten. Das persönliche Ansehen solcher παρηκολουθηκότες verlieh Allem, was von ihnen stammte, eine specifische Auctorität, schon desswegen, weil sie im Umgang mit Jüngern Jesu am apostolischen Geist mehr participirt haben mussten, als Solche, die nie in diese Kreise gekommen waren, und wie nahe es nun hier lag, an die Stelle dieser geistigen Auctorität eine traditionelle zu setzen, die Aussprüche der Apostelschüler zu Aussagen der Apostel aus dem Munde Christi zu machen, wenn das dogmatische Interesse ein lebhaftes war, zeigt eben Papias und mit

Digitized by Google

ihm Irenäus durch die sinnlichen chiliastischen Erwartungen, die sie durch Vermittlung ihrer Presbyter und des Apostels Johannes Jesu zuschreiben (über Weiteres vgl. Jahrg. 1850. S. 14 f.). Als sicheres Ergebniss aus den Worten des Papias können wir mithin diess betrachten, dass man, im Misstrauen gegen die immer mehr sich häufende Menge von Ueberlieferungen, nach authentischer apostolischer Ueberlieferung begierig war, dass aber dieses Streben, weil das religiöse und praktische Interesse jenes Misstrauen bei Weitem überwog, von keinem kritischen Bewusstsein begleitet, sondern wie die Traditionssucht der grossen Masse von dem unbewussten Trieb beherrscht war, gerade das dem eigenen Standpunkt und Bedürfniss Zusagende in urchristlichen Quellen wiederzufinden, und dass man in diesem Interesse gar nicht gemeint war, den noch reich fliessenden Strom der Tradition durch einen abschliessenden Bücherkanon eindämmen oder gar verstopfen zu wollen, dass man vielmehr den „todten und stummen" Büchern in jener Zeit, wenigstens sofern sie Ausschliesslichkeit des Ansehens beansprucht hätten, abgeneigt war und statt sich an sie zu binden, zu den vorhandenen immer noch neue hinzuzubekommen hoffte und selbst hinzufügte, somit auch wohl nicht erstaunte, wenn irgendwo mit einem Male eine solche neue Schrift in Umlauf kam, sondern seine bisherige Unbekanntheit mit derselben bei dem vorausgesetzten grossen, für den Einzelnen unübersehbaren Reichthum apostolischer Hinterlassenschaft ganz natürlich fand, eine Voraussetzung, die eben mit dem Nochnichtvorhandensein eines abgeschlossenen Kanons gegeben war und uns namentlich bei Papias nicht befremden darf, der weder Lukas, noch Johannes, noch Paulus in seinem Kanon hatte. Denn unter den ἀλλότριαι ἐντολαί (wohl nach Matth. 5, 19) kann nichts Anderes verstanden werden als Paulinismus (vgl. Schwegler, Montanismus S. 87); gar zu weit konnten die ἄλλοι doch nicht von Christus und den Urapposteln abstehen, sonst wäre keine Gefahr gewesen, dass sie in die Tradition Eingang gefunden hätten. Zugleich sehen wir hieraus, dass das Misstrauen gegen kursirende Traditionen namentlich ein dogmatisches war, dass man, in den Kampf verschiedener dogmatischer Richtungen hineingestellt, die Entscheidung in einem darüber hinausliegenden Gebiete, im Urchristenthum selbst suchte. Zu erfahren, „was dieser

Digitized by Google

oder jener Schüler des Herrn selbst gesagt hat," das schien der einzige Weg, um zur Bestimmtheit zu gelangen; der Parteikampf machte das ignatianische Beharren auf dem einfachen Glauben unmöglich, und so wurde die unbewusste Geneigtheit, den dogmatischen Standpunkt der Gegenwart schon im Urchristenthum wiederzufinden, durch den Streit, in welchem es sich ja um die höchsten Interessen, um Seligkeit und Unseligkeit handelte, zur strengen, unabweisbaren Nothwendigkeit. Je fester jede Richtung an ihrem Glauben hielt, desto mehr suchte sie ihn auch in der evangelischen Geschichte, die obwohl an sich wegen der Kürze der öffentlichen Thätigkeit Jesu und nach ältern Anschauungen (vgl. Hebr. 2, 3) von mässigem Umfang durch diese Hineinbildung späterer Anschauungen in sie die verschiedenartigsten Bearbeitungen und zahlreiche Bereicherungen und Zusätze erhielt, wie wir diess in der grossen Menge von Evangelienschriften und mündlichen Ueberlieferungen vor uns sehen. Der Buchstabe der evangelischen Geschichte konnte unmöglich schon Alles enthalten, was das zweite Jahrhundert bedurfte und glaubte; aber er sollte es enthalten, weil die „ἀλήθεια αὐτή" doch alles dem Glauben Nothwendige geoffenbart haben musste; die evangelische Geschichte erschien daher als ein Gebiet, in welchem ursprünglich noch unendlich mehr Stoff, als die ältern βιβλία enthielten, vorhanden gewesen sein musste, als ein unendlich grosser Raum, zu dessen Ausfüllung sich noch unendlich viel beitragen liess (ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἓν ἕκαστον οὐδ' αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία! Joh. 21, 25); hat ja doch schon nach Matthäus 4, 23 Jesus alle Krankheit geheilt und überall gelehrt, ohne dass überall erzählt ist, wen er geheilt und was er gelehrt hat, ein Umstand, den z. B. noch Origenes für seine Annahme einer Geheimlehre Jesu benützt (c. Cels. 6, 6. p. 279). War aber einmal diese Voraussetzung vorhanden, wie konnte es anders kommen, als dass man diese vermeintlichen Lücken und Mängel der βιβλία durch eigene Anknüpfung weiterer Thaten und Reden an die schriftlich überlieferten ergänzte und zwar aus demjenigen heraus, was eben jetzt als das Wahre galt und durch die Auctorität des Stifters als solches bestätigt werden sollte? wie konnte es anders kommen, da ja jene Voraussetzung von nichts als von dem dogmatischen Interesse

Digitized by Google

ausgieng, gerade das Eigene (im Gegensatz zu den ἀλλότριαι ἐντολαί), gerade das, was man selbst bedurfte, für „brauchbar und nützlich" hielt, durch den Mund des Stifters bestätigt zu sehen? Es war folglich in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts der Bearbeitung der Geschichte Jesu im Sinne und Interesse des Dogma's ein freies Feld geöffnet, wie sonst niemals; so viel Parteien vorhanden waren, so vielerlei Evangelien und Traditionen gab es auch; Heiden- und Judenchristen, Ebioniten und Gnostiker hatten ihre eigenen βιβλία und παραδόσεις (vgl. Jahrg. 1850. S. 5ff.), und auch an solchen Schriften fehlte es nicht, welche die Vereinigung aller Richtungen entweder durch eine neutrale, die Differenzpunkte beseitigende Ueberarbeitung der Urgeschichte oder auf positive Weise durch Bearbeitung derselben von einer Grundidee aus herbeizuführen suchten, die einerseits universell genug war, um die einzelnen divergenten Richtungen sich unterzuordnen, und in der andererseits das christliche Bewusstsein sich in Bezug auf Inhalt und Form nach seinem innersten Wesen so vollkommen ausgesprochen fand, dass ihr der Sieg über andere Anschauungsweisen nicht fehlen konnte (zweites und viertes Evangelium). Es kam nur darauf an, wer die eine oder andere Aufgabe am befriedigendsten zu lösen im Stande war; wem diess gelang, der musste sich das Verdienst erwerben, jenem üppigen Wuchern der Sage und Tradition Maass und Ziel zu setzen und so die Sache der Einheit des Glaubens und Erkennens um einen bedeutenden Schritt vorwärts zu bringen.

Es war jedoch nicht die Lehre und Geschichte des Stifters allein, was den dogmatischen Anschauungen der verschiedenen Hauptrichtungen gemäss von verschiedenen Standpunkten aufgefasst, bearbeitet und theilweise umgebildet und mit Zusätzen bereichert wurde, um eben diesen Anschauungen zum adäquaten Ausdruck und zu einer beglaubigenden Auctorität zu dienen; dasselbe fand auch mit der apostolischen Litteratur statt, und zwar mit dieser in noch umfassenderer Weise als mit jener. Eine etwaige durchgreifende Neugestaltung liess die evangelische Geschichte nicht so leicht zu, sie war nun einmal ein geschichtlich vorliegender, in der Hauptsache nicht zu ändernder spröder Stoff, sie war schon längst Gemeingut der ganzen Christenheit, daher schon die Rücksicht der einen Partei auf alle übrigen sie von einem gar zu freien, gar zu subjektiven Ver-

Digitized by Google

fahren abhalten musste (man denke z. B. daran, wie viel theils für seinen Standpunkt indifferenten, theils ihm geradezu entgegengesetzten Stoff auch Marcion in seiner Recension des dritten Evangeliums beibehalten hat); auch stand die Uroffenbarung für die Meisten doch zu hoch, als dass nicht eine natürliche Pietät diesem Verfahren überall gewisse mehr oder weniger enge Schranken gesetzt hätte. Anders aber verhielt es sich mit den Aposteln. Mit ihnen, d. h. mit den der Zeit nach ersten Organen des göttlichen πνεῦμα, fühlte sich die nachapostolische Zeit schon mehr auf gleicher Stufe, da auch sie so gut als jene in dem Besitze dieses πνεῦμα sich wusste. Ebenso unterschied sich die apostolische Lehre von der des Stifters dadurch, dass erst in ihr die Probleme, um welche es sich im zweiten Jahrhundert handelte, bestimmter hervorgetreten waren und eine bestimmtere Form und Behandlung erhalten hatten; die Lehre des Stifters enthielt mehr das allen Richtungen Gemeinsame, was nicht Gegenstand des Streites war, die der Apostel dagegen bewegte sich eben in den besondern, differenten Gestaltungen dieses Gemeinsamen, um welche der Kampf der Parteien sich drehte, und über welche entschieden werden musste, wenn eine Alle vereinigende Glaubensform gefunden werden sollte, daher Person und Lehre der Apostel selbst fortwährend in diese Verhandlungen und Streitigkeiten mit hereingezogen wurden. Auf der andern Seite aber blieb den Aposteln dessungeachtet eine höhere Auctorität; sie waren diejenigen Organe der Offenbarung, durch welche dieselbe allen Uebrigen erst mitgetheilt war, sie waren die „Zeugen“ der Offenbarung, die nicht verworfen werden konnten, ohne damit auch eine wahrheitsgemässe Ueberlieferung der Offenbarung, das heisst eben diese selbst zu verwerfen, man musste folglich, um nicht von der Offenbarung abzukommen, mit ihnen in ungetrübter Einheit bleiben; man konnte aus demselben Grunde Gegnern gegenüber der Wahrheit der eigenen Ueberzeugung vollkommen gewiss sein, wenn man sich für dieselbe auf den Apostel, dessen Lehre sie entsprach, berufen konnte, und musste daher auch sich für befugt und verpflichtet halten, Angriffe, die von entgegenstehender Seite auf diese Lehre gemacht wurden, zurückzuweisen; man musste aber andererseits doch auch wieder den Wunsch hegen, sich nicht blos mit diesem und jenem, sondern mit allen Aposteln in Einheit zu wissen, da ja alle in Bezug auf Auctorität einander gleich waren und

Digitized by Google

mithin nur das Bewusstsein mit keinem unter ihnen im Widerspruch sich zu befinden volle Beruhigung über die Wahrheit der eigenen Anschauung geben konnte, und man musste ebendaher auch den Wunsch haben, denjenigen Apostel, zu welchem man sich vorzugsweise hinneigte, auch in der übrigen Christenheit anerkannt, die Differenzen, die sich an die einzelnen apostolischen Auctoritäten knüpften, mehr und mehr ausgeglichen zu sehen; man war, je mehr Differenzen da waren, desto mehr dazu getrieben, auf einen Zustand der Dinge hinzuarbeiten, in welchem eine einstimmig anerkannte, die Auctorität aller Apostel auf sich vereinigende und so erst von allen Zweifeln befreite Form des Glaubens vorhanden sein sollte. Ebenso aber konnte man sich endlich auch dazu veranlasst und verpflichtet fühlen, (abgesehen von dem Verhältniss der einzelnen Apostelauctoritäten unter einander) das Apostolische überhaupt solchen Erscheinungen entgegenzusetzen, welche, sei es nun mit oder ohne Berufung auf Apostel, Anspruch auf Geltung machten, aber ihrem ganzen Wesen nach mit dem apostolischen Geist, mit dem Geist des bisherigen Christenthums im Widerspruch standen oder zu stehen schienen; man konnte sich bewogen finden, falscher Menschenlehre die wahre, auf der apostolischen Auctorität ruhende Lehre gegenüberzustellen. Fassen wir alle diese Verhältnisse zusammen, so haben wir drei Momente, die Veranlassung werden konnten, auf die apostolische Lehre und Auctorität zurückzugehen: 1) das apologetische Streben, die Sache des Apostels, zu dem man sich ausschliesslich oder vorzugsweise hielt, zu vertheidigen, oder die eigene Lehre durch Zurückführung auf einen Apostel zu allgemeiner Anerkennung zu bringen; 2) das henotische, irenische Streben, die Differenzen der apostolischen Lehren und Parteien auszugleichen; 3) das Bedürfniss, der Häresie die rechtgläubige Lehre unter dem Schutz der apostolischen Auctorität entgegenzustellen (für das Erste mögen hier zunächst die apologetischen Partien der Pastoralbriefe, die Rekognitionen, die Berufung der Gnostiker auf Apostel und Apostelschüler, die Rüge dieses Verfahrens im Brief des Petrus an Jakobus vor den Homilien, für das Zweite der erste Brief des Klemens, die Apostelgeschichte, deren Tendenz jetzt von Zeller vollkommen ins Klare gesetzt ist, der zweite Brief des Petrus, für das Dritte die Pastoralbriefe ihrem Hauptinhalte nach als Beispiele genügen). Dieses Zurück-

Digitized by Google

gehen auf die apostolische Lehre und Auctorität geschah nun wiederum auf dreierlei Weise, einmal durch Benützung und Sammlung der vorhandenen apostolischen Briefe, welche dadurch von Schriften, die nur für temporäre Verhältnisse berechnet gewesen waren, zu kanonischen, normativen Büchern erhoben wurden (paulinische Citate bei Klemens und Ignatius, Kanon Marcion's); sodann durch die Behauptung im Besitz mündlicher Ueberlieferungen über die apostolische Lehre zu sein, wie Irenäus und Andere; und für's Dritte durch Komposition von Schriften, in welchen die Apostel selbstredend eingeführt werden, seien es nun Briefe, oder „Kerygmen", oder erzählende Bücher, welche Thaten und Lehren der Apostel schildern (Apostelgeschichte, Rekognitionen, Homilien, *Acta Pauli et Theclae* u. A.), oder Kanones und Konstitutionen. Dieser letztere Weg, die Komposition neuer Schriften im Namen von Aposteln, hatte vor den beiden andern sowohl den Vorzug, dass sich dabei grössere Bestimmtheit, als bei blosser Benützung der ältern *γραφαί* und bei Berufung auf schwankende mündliche Traditionen, erreichen liess, als auch den, dass auf diesem Wege die apostolische Lehre in ihrer Beziehung zu den die jeweilige Gegenwart bewegenden Fragen und Interessen behandelt, oder dass so auch dasjenige, um was es sich eben jetzt handelte und worauf in den älteren Schriften noch keine Rücksicht hatte genommen werden können, im Sinne des apostolischen Geistes besprochen, mittelst der Auctorität des apostolischen Namens entschieden werden konnte, und daher der grosse Reichthum, in welchem diese apostolische Litteratur der nachapostolischen Zeit zu Tage tritt, daher die grosse, jetzt nicht mehr zu übersehende Zahl solcher Produktionen, deren auch unser neutestamentlicher Kanon ziemlich viele (nach der Ansicht Anderer wenigstens immerhin einige) enthält. So schwierig das historische und moralische Begreifen dieser „Fiction" für unsere, in ganz andern Verhältnissen und Begriffen lebende Zeit zu sein scheint, so einfach folgt sie doch eben aus den Verhältnissen und Begriffen derjenigen Zeit, von welcher hier die Rede ist. Das *πνεῦμα* war allen Christen gemein, und so könnte es scheinen, als habe es keiner andern Auctorität als dieses, somit auch keines Zurückgehens auf die apostolische bedurft; aber eben weil dieses *πνεῦμα* sich Alle zuschrieben, war mit ihm allein zu keiner Durchsetzung der eigenen

Digitized by Google

Ansicht bei Andersgesinnten, zu keiner Glaubenseinheit, zu keiner festen Bestimmung, was rechter und was falscher Glaube sei, zu gelangen, diess Alles konnte blos durch Ineinssetzung des eigenen und des apostolischen Standpunkts, blos durch den faktischen Beweis, dass eben nur Diess und nicht auch Jenes aus dem apostolischen Geiste stamme, erreicht werden, und eben weil man das πνεῦμα so gut wie die Apostel hatte, ebendesswegen fand man sich berechtigt und befähigt, dem apostolischen Geist auch in der Gegenwart einen adäquaten Ausdruck zu geben; ja man fand sich dazu nicht blos befähigt und berechtigt, sondern auch verpflichtet, weil man dadurch dem Ansehen der Apostel und ihrem Werke, eine in sich einige und im Besitz der Wahrheit befindliche Kirche zu gründen, diente, weil man, so lange diess noch nicht erreicht war, selbst im Namen und Sinn des Apostolats wirken, selbst Apostel sein musste (daher diese Art von Schriftstellerei sogleich abstirbt, nachdem eine Alles vermittelnde, festbestimmte Glaubensform gefunden und hiemit eine Alles umfassende, rechtgläubige Kirche da ist). An sich ist ja wirklich die einfachste und nächstliegende Art und Weise, an die ganze oder eine einzelne bedeutendere christliche Gemeinde im Namen und Sinn eines Apostels sich zu wenden, die, geradezu aus seiner Persönlichkeit heraus zu schreiben; nur dadurch wird es erreicht, dass der Leser nur die Eine Person des Apostels und in dem Einzelnen, was er hier von ihm vernimmt, zugleich seine ganze Individualität mit aller Bedeutung, die an sie geknüpft ist, lebendig vor sich hat (auf ähnliche Weise wie diess in den platonischen Schriften mit der Person des Sokrates der Fall ist). Diese Art und Weise hat ferner den Vortheil, dass der Verfasser, wenn er so ganz im Namen eines Andern auftritt, seine ihn von dem Letztern unterscheidende individuelle Besonderheit leichter und sorgfältiger zurückdrängen, sich ganz in den Geist des Mannes, dessen Stimme er erneuern will, hineinversetzen und ebendamit um so gewisser seinen Zweck erreichen wird, ganz nur in apostolischem Sinne für die Bedürfnisse des Ganzen zu schreiben. Man vergleiche z.B. den Hebräerbrief, dessen Verfasser aus seiner Individualität nicht heraustritt, mit dem Epheserbrief. Wie scharf gezeichnet und charakteristisch, aber auch wie individuell und subjektiv (namentlich in seinen Argumentationen) der erstere! wie allgemein und farblos, aber auch wie

Digitized by Google

universell der andere! wie bezeichnend jener als Privatschrift aus den Zeiten, da es im Judenchristenthum heller und freier wurde, wie ganz dazu gemacht der andere, eine öffentliche Kirchenschrift abzugeben! Wie gross ist ferner nicht der Unterschied zwischen diesen Briefen, die im Namen von Aposteln geschrieben sind, und solchen, die sich begnügen, den Namen eines Klemens, Barnabas, Polykarp an der Stirne zu tragen! wie weit stehen nicht jene über diesen an Geist, Entschiedenheit und gediegener Einfachheit! wie klassisch, den apostolisch kirchlichen Ton einhaltend, ist der gewiss unächte zweite petrinische Brief immer noch im Vergleich mit den ihm ganz verwandten, aus ähnlichen Kreisen hervorgegangenen klementinischen Schriften! und wie untauglich zu kirchlichem, kanonischem Gebrauch ist andererseits der an sich so schöne Brief an Diognet, eben wegen seines Privatcharakters! Zweckgemäss also, geeignet, den Geist intellektuell und moralisch zu heben und ganz in dem Kreis der zu lösenden Aufgabe zu halten, war diese Form ganz gewiss; sie sagt ferner namentlich der plastischen Tendenz des Alterthums zu, dem Inhalt vollkommen die ihm entsprechende Form zu geben, und diese ist hier keine andere als die, was man den Apostel sagen lassen will, ihn auch selbst sagen zu lassen. Das Auffallende derselben für uns liegt zunächst in der Nichtbeachtung der Individualität, einmal der eigenen, sofern man sie ganz in einer andern verschwinden lässt, sodann der fremden, sofern man derselben etwas ihr nicht Angehörendes beilegt, — ein Bedenken, das sich durch den festen Glauben, mit der fremden Individualität in Einheit des Geistes zu sein, nur in ihr die Wahrheit zu haben und sich selbst zu ihrer Ehre und Verherrlichung ganz an sie zu entäussern, einfach löst, wie denn die pseudopaulinischen Briefe meist zugleich Enkomien und Apologien des Apostels sind, und wie der auf seiner Fiktion ertappte Verfasser der *Acta Pauli et Theclae* angab, dass er dieselbe *amore Pauli* unternommen habe (vgl. Schwegler, Mont. 262); auch handelt es sich ja hier nicht um Verhältnisse sonstiger (weltlicher) Schriftstellerei, um Beeinträchtigung der Autorsindividualität durch ihm unterschobene, seinem Ruhm möglicherweise detrahirende fremde Produkte. Ein etwaiges weiteres Bedenken, die über die Leser durch den fingirten apostolischen Namen ausgeübte moralische Gewalt, findet seine Erledigung in

Digitized by Google

der unbedingten Nothwendigkeit der Sache, der Rechtgläubigkeit und der kirchlichen Einheit, um die es sich hier immer handelte; ein blos äussererer, gewaltsamer Zwang waren übrigens auch solche apostolische Schreiben so wenig als die ächten (z. B. bei Paulus, s. S. 155) es gewesen waren, sie erkennen die christliche Freiheit der Leser, auf die sie wirken wollen, zum Theil ausdrücklich an (1 Joh. 2, 20 *οἴδατε πάντα*; ib. 27 *οὐ χρείαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς*. Phil. 3, 15. Röm. 15, 14 ff. vgl. Hebr. 5, 12. 1 Kor. 1, 5—7), sie treten nicht befehlend, diktirend, sondern belehrend und warnend auf, und sie konnten ja auch in einer Zeit, welche noch keinerlei Glaubenszwang kannte, blos unter der Voraussetzung abgefasst werden, dass sie im Bewusstsein der Uebrigen von selbst Anklang finden, auf den Versuch hin, ob sie als richtiger Ausdruck der Wahrheit, als Auctorität anerkannt werden würden, was bei einigen (den innerlich gehaltvollen) gelang, bei andern (den nachherigen *ἀντιλεγόμενα* und *νόθα*) gar nicht oder nur zum Theil. Das Hinstellen einer Lehre als höherer Auctorität hat daher diese Art von Schriftstellerei mit dem spätern kirchlichen Dekretenwesen gemein, das gleichfalls Unterordnung der persönlichen Ansicht unter das allgemein und von Anfang an Geglaubte fordert; das Unterscheidende aber ist, dass diese selbst noch mit keiner kirchlichen Machtvollkommenheit bekleideten, von einer universellen Kirche als Glaubensmacht noch nichts wissenden, sondern erst zu ihr hinstrebenden Schriftsteller sich und die Andern unter den Gehorsam gegen die apostolische Auctorität gefangennehmen zu müssen glauben. So lebendig diese Männer der Apostolicität ihres Glaubens bewusst waren, so gewiss sie nur in voller Selbstentäusserung an die Apostel den Besitz der Wahrheit haben zu können glaubten, so fest waren sie auch überzeugt, dass der apostolische Geist seine Kirche nicht verlassen habe, sondern in seinen Organen „bleibend“ fortwirke (vgl. 2 Tim. 1, 7. 1 Joh. 2, 27); diese Ueberzeugung mochte in einer Zeit, die bei entscheidenden Angelegenheiten nicht in planmässiger Reflexion, sondern im überwältigenden Drang momentan hervorbrechender innerer Anschauung handelte (*ἀποκάλυψις* Gal. 2, 2. Apg. 13, 2. 16, 9), die an Uebertragung des Geistes von Individuen auf Individuen glaubte (2 Tim. 1, 6), gar oft diese höchste Gestalt innerer Erleuchtung und Inspiration annehmen; das Bewusstsein einer solchen innern höhern Aufforderung

Digitized by Google

machte alle anderen Rücksichten verschwinden; dem Gebote des Geistes zu folgen, das war hier das Wahre und Rechte. Das letzte Bedenken endlich, das so häufig dieser Ansicht von der Sache als vernichtendes Schreckbild entgegengehalten wird, „die (dabei mitunterlaufende) Unwahrheit, das ψεῦδος, der Betrug," darf wenigstens, sofern man dabei sich eine unvermittelte, vollkommen bewusste, böswillige Absicht der Täuschung vorstellen wollte, nicht einmal bei dem Theil dieser pseudonymen Litteratur zugegeben werden, welcher entweder aus einer einseitig subjektiven, alle Kontinuität mit Vergangenheit und Gegenwart abbrechenden Abgeschlossenheit in sich oder aus blindem, erbittertem Fanatismus hervorgegangen ist. Einen Marcion wird bei seinen Gewaltthätigkeiten gegen Evangelien und Briefe jetzt Niemand mehr eines Betrugs beschuldigen, er handelte in der Meinung, das Apostolische von judaistischen Zusätzen reinigen zu müssen; allerdings aber kann man ihn, sowie andere Gnostiker (und Manichäer) desswegen über ihr Verfahren tadeln, weil das, was sie zu ihren Fiktionen verleitete, gewissermassen selbst schon ein πρῶτον ψεῦδος war, nämlich ihre Ueberzeugtheit, einzig und allein, ohne alle Vermittlung mit der geschichtlichen Entwicklung der Offenbarung im Besitz der Wahrheit zu sein; diese Ueberzeugtheit war es ja, was nothwendig die Konsequenz mit sich führte, die vermeintliche Litteratur des Irrthums und der Unwissenheit durch eine seinsollende Litteratur der Wahrheit (die gnostischen Apocryphen, z. B. die Propheten des Basilides, das „Evangelium der Wahrheit" der Valentinianer) zu verdrängen, an die Stelle der bisherigen Religionsurkunden andere, selbstgemachte zu setzen, welche eigentlich von jeher hätten vorhanden sein sollen statt der ihnen verächtlich erscheinenden älteren γραφαί. Ebenso hat bei den Ebioniten des zweiten Jahrhunderts unmächtiger, nationell-selbstischer jüdischer Hass gegen Alles, was ihnen den alleinigen Besitz der Wahrheit streitig machen will, das Wahrheitsgefühl verdunkelt; sie lassen ihre Gegner, den Apostel Paulus und die Gnostiker, *a priori* gar nicht mehr als Gegner, die Recht auf Wahrheit haben, gelten, sondern betrachten sie als selbstsüchtige Betrüger, welchen man, da sie einmal so viel Unheil angerichtet, nur mit List und Spionerie (*Hom. 2,37. Recogn. 1,65.* vgl. *Mosheim diss. hist. eccles. 1,190 ff.*), mit Vernichtung ihrer moralischen Würde und mit Fiktion älterer, die

Digitized by Google

Priorität der eigenen Ansicht beweisender Geheimschriften entgegentreten kann, als Betrüger, die es nicht anders verdienen, denn mit allem Aufwand von Schlangenklugheit vernichtet zu werden. Was aber die von solchen beschränkten Parteileidenschaften freie kirchliche, namentlich paulinische Litteratur betrifft, so kann man bei der Einfachheit und Unbefangenheit, mit welcher die Fiktion hier, namentlich in Vergleich mit dem künstlich complicirten Verfahren der Ebioniten auftritt, immerhin die Frage aufwerfen, ob es wirklich im Sinne der Verfasser (z. B. des Philipper-, Kolosser- und besonders Epheserbriefs) lag, dass sie buchstäblich, nicht blos als Einkleidung genommen werden solle, welche den Apostel, weil er selbst nicht mehr zur Stelle ist, so sprechen lässt, wie er unter den jetzt obwaltenden Umständen gesprochen haben würde — auf die ersten Empfänger, namentlich in befreundeten Kreisen, mochte sie meist nur in diesem Sinne berechnet sein —; sieht man jedoch auch davon vollkommen ab und nimmt bei den Verfassern und ersten Verbreitern solcher Briefe die direkte Absicht an, sie geradezu als Schriften des Apostels selbst in Umlauf zu setzen (so namentlich bei den Pastoral- und Thessalonicherbriefen), so war ja diese Absicht in ihrem Bewusstsein unter den oben angegebenen Verhältnissen und Voraussetzungen keine andere als die, nicht die Uebrigen mit einer Auctorität, von welcher man sich selbst frei weiss, zu hintergehen und so gegen den Geist der φιλαδελφία zu handeln, sondern auch sie unter die Auctorität zu stellen, unter welche man sich selbst gestellt, die als nothwendig für Alle erkannte und im eigenen Geist bereits vollbrachte Unterwerfung unter die Offenbarung des apostolischen Geistes auch von den Uebrigen durch gläubige Annahme derselben vollziehen zu lassen, und so auch ihnen Gelegenheit zu geben, von allem Unapostolischen, von häretischen Zeitmeinungen, von schismatischen Anfeindungen des einen oder andern Apostels zum Ursprünglichen und Bleibenden zurückzugehen, das gar nie hätte verlassen werden sollen und gegen das alles Andere kein Recht des Bestehens hat. Was dem Verfasser selbst Pflicht und Verdienst war, die Selbstentäusserung an die Stimme des apostolischen Geistes, das konnte auch für die Uebrigen blos verdienstlich und heilbringend sein; die ganze Kirche schien dadurch den zerstörenden Einflüssen der Fehden und Ketzereien entrissen und zu der lautern Quelle des Aechten und Wahren

Digitized by Google

(vgl. Eph. 4, 14 f.), zu dem ἄδολον γάλα des ursprünglichen Christenthums zurückgeführt, dem blinden Glauben an die Auctorität der Pseudoapostel und Pseudopropheten, der Schalkheit und Täuscherei der Menschen entnommen und in den Besitz von Stützen wahrer Auctorität, deren sie bedurfte, gesetzt; wie konnte das Betrug sein, was nur der Sache der Wahrheit diente? An Auctorität (des πνεῦμα oder der γραφαί) zu glauben und durch Auctorität zu wirken, war der allgemeine Geist der Zeit; nur darauf kam es an, dass diese Auctorität objektiv, ihrem Inhalt nach der Wahrheit diente, und so schien auch hier die Fiktion, die Herbeiführung der ehrwürdigen Apostelgestalten in den Kampf zwischen Wahrheit und Lüge, gut und verdienstlich, weil sie für jene gegen diese stritt. Von unserm Standpunkt aus mag man immerhin eine theoretische Verirrung, eine überspannte Erregung des frommen Gefühls einer kindlichen, prophetisch-apokalyptisch schwärmerischen Zeit darin erblicken, dass sie sich befugt glaubt, Briefe Verstorbener aus der Geisterwelt zu schreiben; allein jede Erscheinung einer Zeit soll ja eben ein bezeichnendes Licht auf ihren Gesammtcharakter werfen, und dieses Licht ist (manchen spätern Erscheinungen gegenüber) ein immer noch helles und reines Licht, sofern die Fiktion hier aus der Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls selbst entsteht und ihre Beglaubigung nur in der freien Anerkennung von Seiten des Geistes der Gesammtheit findet (der jede Schrift dieser Art verwerfen konnte und durfte, wenn er in ihr nicht den Ausdruck des christlichen Geistes oder des apostolischen insbesondere wiederfand, und viele ja auch wirklich verworfen hat). Auf der andern Seite aber unterscheidet sich diese Anlehnung an die apostolische Auctorität von andern gleichzeitigen Versuchen, eine übernatürliche Auctorität in Anspruch zu nehmen, welche, wie der Montanismus, in reiner Neuheit und Selbstständigkeit auftreten wollen, gleichfalls zu ihrem Vortheil dadurch, dass in ihr das Bewusstsein an den apostolischen Geist sich gebunden weiss und daher bei aller Weiterbildung der Lehre sich mit ihm in Einheit zu halten sucht, ja gegen jede Alterirung des Apostolischen durch solche Weiterbildungen protestirt; die Fiktion apostolischer Schriften drückt eben dieses (protestantische) Bewusstsein des normativen Charakters der apostolischen Lehre aus, sie ist der nur aus dem Apostolischen heraus sich entwickelnde, gläubig fromme, auf einseitige Subjektivität

Digitized by Google

verzichtende Fortschritt des Geistes, sie bezeichnet die dem Protestantismus zugewandte Seite der Urzeit, die Pietät, welche ungeachtet alles Fortschreitens doch alles neu Producirte als von der apostolischen Norm abhängig und als bereits in dem apostolischen Geist enthalten denkt, so dass alles Fortschreiten des Geistes nur darin besteht, das von den Aposteln bereits Gewusste und Gedachte explicite ans Licht zu bringen (und d. h. eben apostolische Briefe zu produciren, auch nachdem die Apostel nicht mehr *ἐν σαρκί* sind, was der Kolosserbrief 2, 1 noch deutlich genug hindurchblicken lässt). Die pseudonymen apostolischen Briefe sind und bleiben kanonisch, weil sie eben gar nichts Anderes sind als Erzeugnisse des strengsten Bewusstseins der Kanonicität (der Gebundenheit an die ursprüngliche Offenbarung); sie sind nicht nur äusserlich, durch Namen und Titel, sondern innerlich, ihrem Wesen und Ursprung nach kanonisch, und sie sind nicht nur, wie die ächten Briefe, kanonisch erst geworden, sondern von Anfang an gar nichts Anderes gewesen als die Aufstellung des *καινὸν* der apostolischen Lehre im Gegensatz zum Nichtapostolischen (so vor Allem 1 Joh.). Allerdings gibt es in der Zeit, von der wir hier reden, auch eine andere Schriftstellerei, die nicht in apostolischem Namen auftritt, wie z. B. die ältern apostolischen Väter und Apologeten; aber diese Schriftsteller haben auch nicht das Bewusstsein, etwas die höchsten Fragen unbedingt Entscheidendes, etwas Kanonisches zu schreiben; wo dagegen dieses Letztere der Fall war, da fühlte es der Verfasser eben als Trieb im Namen seines Apostels aufzutreten; durch diesen innern Trieb war dann seine Komposition wesentlich mitbestimmt, so dass er wirklich sich bewusst war, „nicht von seinem Eigenen zu reden," sondern nur den Enthüllungen des apostolischen Geistes zu folgen und darum auch sein Produkt nur als ein apostolisches bezeichnen und in die Welt gehen lassen zu können[1]). Zu all' diesen innern Gründen kam sodann aber auch der äussere, dass man die für nothwendig und heilsam erachtete Wirksamkeit einer solchen Schrift nicht dem Zufall preisgeben, d. h. nicht davon abhängig machen wollte, ob

1) Zum Obigen vgl. namentlich Schleiermacher, christl. Glaube, II. §. 131, 1.

es ihr, wenn sie als Werk eines weniger bedeutenden Zeitgenossen in die Welt gieng, gelang, bekannt zu werden, Aufmerksamkeit zu erregen, die vielfachen, oft in persönlichen Verhältnissen der Missgunst und Feindschaft liegenden Hindernisse zu überwinden und so vielleicht, nachdem es bereits zu spät war, einigen Erfolg hervorzubringen; je zerstreuter namentlich die damaligen Gemeinden, je unvollkommener der Verkehr unter ihnen in Vergleich mit spätern Zeiten war, desto mehr bedurfte eine Schrift, deren Zweck war, auf die gesammte Kirche im gegenwärtigen Moment entschieden zu wirken, eines Namens und Titels, der gleich von vorn herein die Aufmerksamkeit und das Interesse ihr überall zuzuwenden vermochte. Wie sehr der Eindruck der Sache, die Wirksamkeit einer Meinung, einer Lehre, einer Vermittlung und dergl. von der Persönlichkeit ihres Trägers und von andern persönlichen Verhältnissen abhängt, ist auch sonst bekannt genug; es ist somit etwas ganz Natürliches, wenn dieser Umstand sich gerade auch hier, in einer so lebendig bewegten Zeit wie das zweite Jahrhundert, geltend gemacht hat. —

Am klarsten und vollständigsten stellen sich alle im bisherigen entwickelten Momente des Processes der nachapostolischen kanonischen Litteratur, das Anderserscheinen der Vergangenheit vom Standpunkt des gegenwärtigen, über die Vergangenheit hinausgeschrittenen Geistes, die daraus erfolgende Wiedergeburt des Vergangenen in einer höhern, dem Geist der Gegenwart adäquaten Gestalt, das Bewusstsein, durch den Besitz des Geistes zu einer solchen Umgestaltung befähigt zu sein, und der Glaube, durch dieselbe doch nur das wahre Wesen des Vergangenen und Ursprünglichen selbst an's Licht gebracht zu haben, in derjenigen Schrift dar, welche den höchsten Gipfel und das Ende dieser Litteraturperiode zumal bezeichnet, im vierten Evangelium, dessen Genesis eben nur aus diesen Verhältnissen begriffen werden kann. Versetzen wir uns zunächst in die Stellung, in welcher sein Verfasser (im zweiten Viertel des zweiten Jahrhunderts) sich zur bisherigen, ältern Litteratur befand, so musste ihm auf der einen Seite (so gut als dem dritten Evangelisten, dem Papias, dem Irenäus u. A.) eine bedeutende Anzahl mündlicher apostolischer Ueberlieferungen und ebenso schriftlicher Evangelien in ebionitischem, in einfach judenchristlichem und in paulinischem Sinn vorliegen; Beides, Ueberlieferungen und Schriften in vielen Punkten

Digitized by Google

unter einander differirend, noch nicht im Mindesten kanonisch feststehend und (besonders die letztern) von der Logosidee himmelweit abliegend, dessungeachtet aber im Ganzen und Grossen die einzige und allgemeingeltende Quelle der evangelischen Geschichte bildend. Auf der andern Seite aber steht er selbst, zwar nicht wohl unmittelbar gnostisch oder alexandrinisch (oder gar hellenisch) gebildet, aber durchdrungen von Ideen, die eben in diesen Kreisen hauptsächlich ihre bestimmtere Ausbildung erhalten hatten, durchdrungen von der unmittelbaren, vollkommenen und alleinigen Göttlichkeit des Christenthums nach Inhalt und geschichtlicher Erscheinung, auf's Lebhafteste bewegt von seinem innern und äussern Gegensatze gegen die Welt, insbesondere gegen das ebenso unempfängliche als feindselige Judenthum, und der Wahrheit dieser seiner in der Logosidee sich abschliessenden Anschauung gewiss in einer Art und Weise, die der ganze ebenso sicher in sich ruhende als energisch nach Aussen auftretende Charakter seiner Schrift hinlänglich erkennen lässt. Und was war nun, theils an sich im einfachen religiösen und intellektuellen Interesse, theils im Hinblick auf den Zwist zwischen Juden- und Heidenchristenthum, deren ersteres insbesondere in dem Buchstaben der meisten Ueberlieferungen und Evangelienschriften die gewichtigste Stütze fand, was war da natürlicher, als eine Vermittlung zu suchen zwischen Glauben und Schrift, Geist und Buchstaben, eine Vermittlung, welche jene höhere Wahrheit auch in der Vergangenheit, in der ursprünglichen Offenbarung wiedererkennen und so auch die Vergangenheit für statt gegen diese Wahrheit „zeugen" liess? Wie konnten ihm jene mündlichen und schriftlichen Ueberlieferungen (ähnlich wie dem Verfasser der ignatianischen Briefe) anders erscheinen, denn als Traditionen und Evangelien des Buchstabens, welche, obwohl ihre Verfasser Augenzeugen oder doch Schüler derselben gewesen waren, doch fast nur das „Somatische" [1]), die äussere Seite, den *κατὰ σάρκα χριστός*, die dem beschränkten Standpunkt der Jünger in der ersten

1) Klemens Al. bei Eus. H. E. 6, 14 *τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.*

Digitized by Google

Zeit (2, 22. 16, 25) angemessenen, noch halb alttestamentlichen Lehren Christi (z. B. Matth. 5, 17 ff.), das *γάλα*, noch nicht die *στερεὰ τροφή* (Hebr. 5, 12) und namentlich noch nicht den entschiedenen Bruch des Stifters mit dem Judenthum berichtet, dessungeachtet aber die göttlichen Worte und Werke des Logos in immerhin noch ziemlich grosser Zahl und wohl erkennbaren Zügen aufbehalten hatten? als Schriften, die mehr im Sinne des *πολλοί* statt des *multum* das *multa* sich zum Ziel gesetzt und das Leben des Logos auf Erden in bunter Mannigfaltigkeit, ohne innern Zusammenhang, ohne Heraushebung des Bezeichnendsten und Gewichtigsten erzählt, buchstäblich das äussere Faktische überliefert hatten, statt geistig das Bedeutendste und Inhaltsvollste zu schildern? Dieses Zerstreute in Eins zu sammeln, mit Hinweglassung der Masse das Wesentliche zur Anschauung zu bringen, die *σημεῖα* des Logos auszusondern an Lehren sowohl als an Begebenheiten, das Populärpraktische und das Judaistische zu beseitigen, an die Stelle des weggelassenen Stoffes eine dem „wahren" religiösen und dogmatischen Standpunkt entsprechende, geist- und gemüthbefriedigende Ausführung und Erweiterung eben dieser „pneumatischen," göttlichen Elemente zu setzen, und so die in dem Buchstaben verhüllte Wahrheit an's Licht zu ziehen, das war auf dem Standpunkte, auf dem unser Verfasser sich befand, ein höchst natürlicher Gedanke. Eine Vermittlung dieser Art mochte freilich ihm im zweiten Jahrhundert, in dieser Blüthezeit pneumatischer Auffassung der alt- und neutestamentlichen Geschichte, und mochte ihm namentlich im Hinblick auf die vorhandenen Evangelien, deren geschichtliche und dogmatische Abweichungen unter einander ja bewiesen, dass die evangelische Geschichte noch nicht konstatirt war, sondern noch Zusätze und Veränderungen zuliess, leichter fallen als unserer kritischen Zeit; es bedurfte zu ihr nichts, als dass er aus der vorgefundenen, noch unkanonischen Litteratur das seinem dogmatischen Standpunkt Entsprechende auswählte, ergänzte und weiter ausführte, bis er glaubte, das wahre Bild Christi und seiner Geschichte klar und vollständig an's Tageslicht gezogen zu haben. Auch die bisherigen Evangelien enthielten die „Herrlichkeit" Jesu — darum folgte er ihnen im Allgemeinen und machte sie zur Grundlage [1]) seiner Schrift — aber sie enthielten sie

1) Auf eine sowohl für die Benutzung der Synoptiker von Seiten

Digitized by Google

nicht hell und voll genug, sie musste erst von aller Trübung durch Niederes und Unwürdiges gereinigt und auf eine höhere Potenz erhoben werden, um in ihrer ganzen ursprünglichen Wahrheit und Vollkommenheit zu erscheinen. Alles daher, was Jesum als ein national und menschlich bedingtes, beschränktes und leidendes Individuum erscheinen lässt, namentlich Alles, was ihn in eine engere Beziehung zum jüdischen Volke setzt, die Versuchung, der Seelenkampf in Gethsemane, die Verwandtschaft mit andern Menschen in Bezug auf Beschränktheit des Wissens und Abhängigkeit von Gott, die davidische Abstammung, die bethlehemitische Geburt, die Verklärung in ihrer alttestamentlichen Form, die Anweisungen an die Apostel hauptsächlich das Volk Israël zu bekehren, die eigene Liebe Jesu zu seinem angestammten Volke, namentlich zu Sündern und Zöllnern, und ebenso in Bezug auf das Didaktische die an das alte Testament sich anschliessende Auffassung des Christenthums unter dem Hauptbegriff des Gottes- oder Himmelreichs, die hierauf bezüglichen Parabeln, die Lehre von der ewigen Gültigkeit des Gesetzes, die in alttestamentlicher Weise Fortgang und Vollendung des Gottesreichs darstellenden eschatologischen Reden, die Opposition Jesu gegen die speciell jüdischen Lehren und Sitten der Pharisäer und Schriftgelehrten, diess Alles ist theils ganz in den Hintergrund gedrängt, theils vollkommen beseitigt, und überall das reine Gegentheil an dessen Stelle gesetzt,

---

des Evangelisten als für den ideellen Charakter seiner Schrift bezeichnende Weise tritt diess 4, 43 f. hervor (*ἀπῆλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν· αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει*). So kann nur ein Schriftsteller schreiben, der die hier von ihm berichtete Wanderung Jesu aus Judäa (der *πατρίς*) nach Galiläa nicht geschichtlich überliefert erhalten, sondern selbst frei gebildet hat, und nun mittelst Berufung auf ein geschichtlich vorliegendes Wort Jesu beweisen will, dass sie, obwohl bisher nicht bekannt, doch wirklich vorgefallen sei (oder vorgefallen sein könne), dass er somit in Uebereinstimmung mit der wirklichen Geschichte stehe. Anders genommen wäre ja dieser ganze Satz durchaus zwecklos und unerklärbar. Es ist bezeichnend, dass der Evangelist gerade hier, bei der Wirksamkeit Jesu in Samaria, das Bedürfniss fühlt, die Wahrscheinlichkeit seiner Komposition zu beurkunden.

Digitized by Google

nämlich die Unendlichkeit der Person des Logos in Bezug auf Wissen, Macht und Einheit mit Gott, ihre universell kosmische Bedeutung und Wirksamkeit, so dass sie eine über den beschränkten Gesichtskreis des Judenthums hinausgehobene, ihm völlig unbegreifliche und unzugängliche Erscheinung wird, und ebenso in didaktischer Beziehung die völlige Bedeutungslosigkeit des Gesetzes, und eine Auffassung des Christenthums, in welcher eben die Person des Logos selbst und das, was in ihr für den Menschen gegeben ist, die Grundidee und den Mittelpunkt alles Andern bildet. Wie mit dieser Auffassung des Ganzen auch die speciellern Abweichungen der johanneischen Darstellung von der synoptischen, die Verlegung des Schauplatzes der Hauptwirksamkeit Jesu von Galiläa nach Judäa und Jerusalem, das Auftreten an den grossen israëlitischen Nationalfesten, die Auffassung der Geschichte Jesu als eines von Anfang an feindlichen Kampfes mit dem in seinen jüdischen Gegnern verkörperten bösen Princip, die Steigerung seiner Wunderthätigkeit zu einer rein übernatürlichen Unendlichkeit der Werke und Zeichen, die Verkündigung der geistigen Gottesverehrung in Samaria u. s. w., zusammenhängen, bedarf seit den Baur'schen Untersuchungen hier keiner nähern Auseinandersetzung mehr. Ebenso hat Baur bereits an verschiedenen Orten auf die symbolische Bedeutung hingewiesen, welche bei diesem Evangelisten namentlich manche Wunder haben; diesen Punkt glauben wir, da er von sehr wesentlicher Bedeutung ist, hier noch näher besprechen zu müssen. Das Verfahren des Evangelisten, der in und hinter dem gegebenen geschichtlichen Stoffe immer ein unendliches Ideales (die Offenbarung des Logos) erblickt, besteht nämlich nicht blos darin, dass er alles Beschränkte aus der Geschichte Jesu entfernt und seine Thaten und Werke zu schlechthin unendlichen, zu Handlungen schöpferischer Allmacht erhebt, oder es besteht nicht blos in dieser quantitativen Steigerung des Endlichen zum Absoluten, sondern neben dieser darin, dass einzelne Handlungen des Logos, wie sie seine Macht zeigen und hierin alle unter Einen und denselben Gesichtspunkt fallen, so auch eine innere, qualitative Beziehung auf diese oder jene specielle Seite seines Wesens und seines Verhältnisses zur Welt haben; diese innere Beziehung, welche bei jeder dieser Handlungen wieder eine andere ist und so jeder ihren eigenthümlichen Charakter gibt, ist eben das Symbolische an ihnen. Der Evangelist

Digitized by Google

gibt daher geschichtlich vorliegenden Handlungen Jesu nicht blos das Gepräge unendlicher Macht, sondern auch innere symbolische Beziehungen, und er vervollständigt die vorliegende Geschichte nicht blos durch neue, in ihr noch gar nicht unmittelbar gegebene σημεῖα der Macht, sondern auch durch neu hinzugethane symbolische Handlungen des Logos, dieses Symbolische liefert ihm gerade da, wo er sich ganz frei (ohne synoptische Grundlagen) bewegt, bestimmten Stoff und Inhalt (wie wir Aehnliches schon bei dem Hebräerbrief und den ignatianischen Briefen gefunden haben). So ist die den Synoptikern entlehnte Heilung des ἀσθενής in Kap. 5 nicht blos durch die Bezeichnung der ἀσθένεια als einer schon achtunddreissigjährigen zu einer weit höhern Wunderthat gesteigert, sondern sie ist auch gewiss nicht ohne innere Beziehung gerade der Rede von der Auferweckung der Todten, die eine so nahe Analogie mit der Aufrichtung des gelähmt Daliegenden zum Gehen darbietet, und, sofern sie zugleich Sabbathsheilung ist, den Aussprüchen Jesu über seine ihn Gott gleichstellende ewig schöpferische Thätigkeit vorangeschickt; was bei den Synoptikern bloses Beispiel der (auch am Sabbath nicht ruhenden) Menschenfreundlichkeit Jesu ist, wird hier zum Symbol der das Endliche belebenden Wirksamkeit des Logos; zufällig stehen das Wunder und die Rede gewiss nicht neben einander, da auch die übrigen an Wunder angeknüpften Reden immer solche sind, die der Beschaffenheit und Bedeutung des jedesmaligen Wunders auf's Genaueste entsprechen. Mit nicht so bestimmter Evidenz lässt sich die symbolische Bedeutung des Details der Erzählung behaupten; allein die Kongruenz ihrer einzelnen Züge mit den dogmatischen Ideen der Rede von V. 17 an ist doch so auffallend, dass sie nicht wohl für eine zufällige gelten kann. Wie Jesus V. 17 ff. sein lebendig machendes Wirken dem des Vaters zur Seite stellt, so ist auch das Unterscheidende dieses Wunders einmal diess, dass es an einem Orte vorgeht, wo fortwährend göttliche Lebenskräfte wirksam sind (ἄγγελος γὰρ κυρίου κατὰ καιρὸν κατέβαινεν, vgl. ἕως ἄρτι ἐργάζεται) und zwar auf schlechthin wundervolle Weise (ὁ ἐμβὰς ὑγιὴς ἐγένετο, οἱῳδηποτοῦν κατείχετο νοσήματι), so dass die von Jesus vollbrachte Heilung in Eine Reihe mit jenen fortlaufenden göttlichen Wunderwirkungen fällt (κἀγὼ ἐργάζομαι) und so die Einheit des Sohnes mit dem Vater

Digitized by Google

beurkundet. Die andere Seite des Wunders aber ist die, dass Jesus die Heilung an einem von ihm selbst aus der Menge der Kranken ausgewählten Einzelnen vollzieht und damit die Macht, seine Gnade, wem er will, zuzuwenden, durch die That ausspricht (*οὓς θέλει ζωοποιεῖ*), zum Zeichen, dass der Vater fortan nur durch ihn Leben und Seligkeit verleihen will (V. 23 ff. *ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱὸν κ. τ. λ.*). Um diese beiden Ideen, die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater und die Abhängigkeit alles Heils und Lebens von der Gnade des Sohnes, zu versinnlichen, verlegt der Verfasser die Heilung eben in diese und keine andere Lokalität, welche Jesu Gelegenheit gibt, in den Schauplatz der lebendigmachenden Wirksamkeit Gottes mit gleich kräftiger Wundermacht einzutreten und diese seine Macht nach freier Wahl Einem unter Vielen zuzuwenden, d. h. er verlegt sie in das eine Menge Kranker beherbergende Hospital von Jerusalem mit seinem wunderbaren Heilwasser; erst so, erst durch diese innern Beziehungen stellt sie eine Handlung des Logos als solchen, eine auf sein Wesen und seine Würde bestimmt hinweisende Handlung dar, statt wie bei den Synoptikern nur eine ganz gewöhnliche Wunderthat zu sein, die z. B. ein alttestamentlicher Prophet ebenso gut hätte verrichten können als Jesus selbst. Ob es in Jerusalem wirklich ein Hospital mit Namen Bethesda gab, ob der Verfasser aus dem Namen „Gnadenhaus" (vgl. 9, 7 „Siloam") auf solche wunderbare Heilkräfte des Teiches schloss, oder ob ihm zu einer Zeit, wo das alte Jerusalem schon mythisch zu werden begann, eine bestimmte Tradition über solche Kräfte vorlag (ähnlich der Angabe bei *Theoph. ad Autol. 3, 21*, dass die israëlitischen Priester im Tempel seit alter Zeit alle und jede Krankheit geheilt haben), lässt sich nicht mehr entscheiden. Ebenso verhält es sich in Kap. 9. Hier wird nicht nur durch den Umstand, dass der Blinde ein Blindgeborner ist, die Wundermacht Jesu den synoptischen Blindenheilungen gegenüber auf ihren höchsten Gipfel erhoben, sondern der Vorgang hat auch eine innere, symbolische Beziehung: *εἰς κρῖμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται* (V. 39), er versinnlicht das ganze Kapitel 8 bis 10 behandelte Verhältniss des wahrhaftigen Lichtes zur Welt, er versinnlicht die Thatsache, dass, während die in sich selbst Befriedigten des Heils verlustig gehen, diejenigen das Licht des

Digitized by Google

Lebens erblicken, welchen man nach gewöhnlicher menschlicher Ansicht die Befähigung dazu gar nicht zutrauen sollte. Diese Letztern sind aber für unsern Evangelisten vorzugsweise die Heiden, während die Juden im Ganzen eben unter den Gesichtspunkt der in sich selbst befriedigten vermeintlichen *βλέποντες* gestellt werden (8, 14 ff.), und es ist daher wahrscheinlich, dass der Evangelist bei seinem *τυφλός* hauptsächlich die Heiden (die *ἄλλα πρόβατα, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης* 10, 16) im Auge gehabt habe, die Heiden, die ja auch von Geburt an mit allem und jedem Licht wahrer Gotteserkenntniss unbekannt sind, dessungeachtet aber, wie hier der Blinde, der Stimme des ihnen unbekannten „Lichtes" folgen (10, 16) und durch sie zur Erleuchtung gelangen werden. Auch diess stimmt hiemit überein, dass die Juden den Geheilten ganz wie einen verworfenen Heiden, wie einen in sündiger Unreinheit Gezeugten behandeln, der nicht das Recht haben kann, sie, die *μαθηταὶ Μωϋσέως*, zu belehren, und dass er selbst seinen Glauben festhält unbeirrt durch die von jüdischem Buchstabenglauben erhobenen Einwendungen (9, 16. 24. 29). Allerdings ist bei diesem Wunder das Symbolische nicht so wesentlich nach Umfang und Bedeutung, wie in Kap. 5, es ist hier allgemeiner und unbestimmter als dort; dass aber der Evangelist auch hier im Gedankenkreis des Symbolischen sich bewegte, zeigen die Worte V. 7 *τοῦ Σιλωὰμ ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος*, die in diesem Zusammenhange keinen andern Sinn haben können, als den, schon der Name des Teichs weise darauf hin, dass einmal ein solcher zu seinem Heil dahin Gesendeter ihn betreten solle; der Verfasser zeigt hier (wie auch in dem Gebrauch des Namens *Συχάρ* 4, 5 für Sichem, vgl. Wieseler chr. Synopse S. 256 ff.), dass er so gut als z. B. der Apokalyptiker in die Geheimnisse rabbinischer Wortsymbolik eingeweiht ist. Ein weiteres geschichtlich überliefertes Wunder, die Speisung der Fünftausend, bot den Vortheil dar, dass sie, um in den Plan des Evangelisten zu passen, weder quantitativ gesteigert, noch mit einzelnen symbolischen Zügen erst ausgestattet zu werden brauchte; sie war schon in ihrer bisherigen Form wunderbar genug, und nichts konnte besser als sie sich ganz von selbst zum Symbol des Logos darbieten, wie er Allen, die von ihm Nahrung empfangen wollen, eine auf ewig sättigende und belebende Nahrung gibt und zwar in seiner eigenen Person, die er eben

Digitized by Google

zu diesem Zwecke darreicht. Die Behandlung dieses Wunders ist jedoch noch von ganz besonderm Interesse, indem bei ihr auch die andere Seite der Sache, nämlich das Missverhältniss zwischen Idee und Symbol, auf eine Weise hervortritt, welche die Erzählung in Kap. 6 zu einem nicht durchaus harmonischen Ganzen macht; die Speisung des Volks gibt Jesu Anlass, von der höhern Speise zu reden, die man suchen solle, statt nur auf vergängliche Nahrung und Sättigung auszugehen, allein der ἄρτος, den er dem Volke dargereicht hat, ist ja selbst eine solche βρῶσις ἀπολλυμένη, deren Darreichung dem idealen Zwecke der Erhebung des Sinnes über das Irdische zum Ewigen geradezu zuwiderläuft; wie kann Jesus eine solche Speise dem Volke selber geben und doch es tadeln, dass es nach einer solchen Sättigung verlangt? Nach dieser Seite ist die Speisung nicht wie obige zwei Heilungen εἰκών, sondern nur σκιά, ἀντίτυπον der Idee aus einem niederen Gebiete des Daseins (vgl. Hebr. 9, 24. 10, 1). Gar nicht symbolisch dagegen sind die Heilung in Kapernaum (4, 46 ff., weil es sich hier um nichts Weiteres als um die Fernwirkung durch das Wort, also um das Moment der Macht handelt) und die Auferweckung des Lazarus, weil hier die Bedeutung des Logos für die Menschheit (dass er ihre ἀνάςασις und ζωὴ ist) nicht mehr blos mittelbar symbolisch versinnlicht, sondern unmittelbar in einem die Auferweckung der Menschen durch ihn geradezu wirklich darstellenden Faktum zur Anschauung gebracht wird. Wie der Evangelist hier, obwohl unter Anschliessung an Luk. 16, 31, οὐδ' ἐάν τις (Λάζαρος) ἐκ νεκρῶν ἀναςῇ, πεισθήσονται (vgl. Zeller Jahrb. II, S. 89), aus seinen Ideen von der Macht des Logos heraus die überlieferte Geschichte durch ein absolutes Wunder erweitert, so verlegt er dagegen an den Anfang der Wirksamkeit Jesu wiederum ein nicht nur seine Macht repräsentirendes, sondern durch und durch symbolisches Wunder, welches eben aus den innern, ideellen Beziehungen, die bei diesem Punkte der Geschichte des Logos an ihrem Platze waren, gebildet ist, nämlich das Wunder in Kana. Dieses Wunder ist noch nicht, wie die späteren, für die Oeffentlichkeit, sondern nur für seine Jünger bestimmt (1, 51 μείζω τούτων ὄψῃ. 2, 11 καὶ ἐπίςευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ), es soll noch nicht die ungläubige Welt auf ihn aufmerksam machen, sondern den ersten Kreis von

Digitized by Google

Gläubigen bilden helfen, sie vollends fest an ihn knüpfen; der Evangelist braucht daher hier zunächst ein Wunder, das in dem engern Gebiete des Privat- und Familienlebens vorgeht. Was es nun aber näher bezweckt, ist die Offenbarung der δοξα des Logos (V. 11) an seine weder seine Macht noch den Geist seines Auftretens schon kennenden, noch in jüdischen Begriffen lebenden Jünger, es soll ihnen Jesum in einer sein ganzes eigenthümliches Wesen bezeichnenden Art und Weise vorführen, d. h. es soll ihnen einmal seine absolute Macht veranschaulichen und daher etwas Höheres (1, 51) als z. B. Wunder des Wissens, wie sie die Juden von ihrem Messias erwarteten und glaubten (ebd.), etwas schlechthin Wundervolles und Neues sein, das nicht etwa auch ein Anderer thun kann oder schon gethan hat (15, 24 τὰ ἔργα, ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν; vgl. 2, 10); ebenso soll es in qualitativer Beziehung das Neue und Unterscheidende der Wirksamkeit Jesu, dass sie nämlich wesentlich eine Wirksamkeit der χάρις ist (1, 14. 17) auf bezeichnende Weise zur Anschauung bringen, es soll ihn seinen Jüngern gleich bei seinem ersten Auftreten als den erscheinen lassen, der die Fülle seiner belebenden und erfreuenden Gnadengaben über die Seinigen ausgiesst. Alle diese Zwecke und Beziehungen erreichen sich dadurch, dass Jesus (wie er selbst Matth. 9, 15 sich νυμφίος nennt) bei einer Hochzeit die Obliegenheit des Bräutigams, seine Gäste mit dem Besten, was er hat, zu bewirthen (V. 9, 10), auf sich nimmt und die Anwesenden durch eine reichliche Spende köstlichen Weins erquickt, und zwar mittelst des wunderbaren, für jeden Andern unmöglichen Mittels der Verwandlung des Wassers in Wein. Da jedoch eine wunderbare Herbeischaffung von Wein auch auf andere Art und Weise möglich gewesen wäre, so scheint das hier gewählte Mittel der Wasserverwandlung noch einen besondern Grund zu haben. Die Gefässe, in welchen die Verwandlung vorgeht, sind nach V. 6 für den καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων bestimmt, von welchem auch 3, 25 wieder die Rede ist; es fragt sich daher, ob nicht der Wein, den der Logos spendet, einen Gegensatz zu dem Wasser der jüdischen Reinigungen bilden und so die Verwandlung den Gedanken nahe legen soll, jene χάρις des Logos bestehe vor Allem darin, dass durch ihn der geisteskräftige, innerlich belebende und freudig erwärmende Wein des Evangeliums an die Stelle des nur äussern, unfruchtbaren

Digitized by Google

kein Gefühl der Versöhnung mit Gott gewährenden jüdischen Gesetzesdienstes getreten ist[1]). Die Beziehung des ὕδωρ auf Johannes den Täufer, die Baur (Untersuch. S. 118) annimmt, ist dadurch nicht ausgeschlossen, da nach 3, 25 Johannes mit seiner Wassertaufe eben auch in das Gebiet der jüdischen καθαρισμοί gehört. Auch hier ist es bezeichnend, dass der Evangelist, wie die Wasserteiche Bethesda und Siloam, so bei diesem Wunder die jüdischen Wasserreinigungen zu seinen symbolischen Zwecken benutzt; wir erkennen darin, wenn wir noch die Fusswaschung mit der ihr beigelegten reinigenden Kraft (13, 8. 10) und die enge Verbindung von Wasser und Geist (3, 5. vgl. 1, 33) hinzunehmen, eine Symbolik, die sich nach den verschiedensten Seiten mit dem ὕδωρ zu thun macht, wie wir sie auch sonst im zweiten Jahrhundert aus Anlass der Taufe wiederfinden (1 Petr. 3, 21. Ignat. Eph. 18. Hom. 11, 24 ff.). Die symbolische Umgestaltung und Erweiterung der überlieferten evangelischen Geschichte beschränkt sich aber nicht auf die Wunder allein; es finden sich auch ausserdem in den Hauptmomenten der Geschichte des Logos symbolische Züge wieder, welche nur dadurch, dass sie als symbolisch genommen werden, das Auffallende, das sie sonst haben, verlieren. Nachdem Jesus 12, 35 gesagt hat: Nur noch kurze Zeit ist das Licht bei euch; wandelt, so lang ihr das Licht habt, damit nicht die Finsterniss euch überfalle; wer in der Finsterniss wandelt, weiss nicht, wohin er geht u. s. w., heisst es weiter: „er gieng weg und verbarg sich vor ihnen," obwohl er V. 44 fortspricht, als ob er das Volk noch vor sich hätte. Welchen Sinn soll mithin das Sichverbergen haben, als den ideellen, symbolischen, dass das Licht den Juden wirklich, wie ihnen in obigen Worten gedroht wurde, entschwunden ist, dass es sie stehen lässt in der Finsterniss, weil sie (V. 37—43) Juden waren, die nun einmal nicht glauben sollten, sondern zum Verharren in der Nacht des Unglaubens bestimmt waren? Ganz Dasselbe findet 14, 31 statt; die Worte ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν (aus Matth. 26, 46) können nicht in unmittelbar realem Sinn genommen werden,

1) Sehr bestimmt hebt auch Justin den Gegensatz des christlichen βάπτισμα ζωῆς zu dem jüdischen βάπτισμα τῶν λάκκων hervor (dial. 14. 19. 29). — Ueber die reinigende Bedeutung der Joh. 13 eingesetzten Fusswaschung vgl. Hilgenfeld Ev. Joh. 311. Böhmer Stud. u. Krit. 1850. IV. 835 ff.

Digitized by Google

da Jesus ja nicht wirklich aufbricht, sondern seine Rede fortsetzt, sie kommen vielmehr dem Evangelisten an diesem Orte ganz gelegen in den Sinn, um die furchtlose Bereitwilligkeit Jesu zur Hingabe in den Tod, von welcher V. 30 und 31 die Rede ist, auszudrücken, Jesus soll damit zeigen, dass er nicht im Mindesten zaudern will, den Feinden, die der Fürst der Welt (V. 30) über ihn sendet, entgegen zu gehen. Ebendahin gehört endlich die Fusswaschung und wohl auch das Ausfliessen von Wasser und Blut aus dem Leibe des Gekreuzigten, über welches Baur (S. 217 ff.) zu vergleichen ist. Neben diesen symbolischen Einzelheiten ist nun aber auch das ganze Evangelium unsers Verfassers nach einem Elemente dieser Art, nämlich nach einer konsequent durchgeführten Zahlensymbolik gegliedert. Die Geschichtserzählung ist nämlich in ihren Hauptepochen durchgehends von der Dreizahl beherrscht, um überall Anfang, Fortschritt und letzte Steigerung oder Erfüllung in streng abgemessenem, aller im Reich des gewöhnlichen (profanen) Geschehens herrschenden Zufälligkeit enthobenem Gange erscheinen zu lassen. Diess ist gleich bei dem ersten Hauptabschnitt der Geschichte des Logos (Kap. 1 und 2) der Fall. Am ersten Tage redet der Täufer nur im Allgemeinen vom Messias (1, 19—28), am zweiten bezeichnet er Jesus als solchen (V. 19—34), am dritten haben wir das Resultat hievon, dass Jesus Jünger findet und so der Welt offenbar ist (V. 35—37). Dieses Resultat ist aber wieder der Anfang einer neuen Periode; die am ersten Tage derselben (vgl. die τριτη ημερα 2, 1) geschehene Gewinnung der Hauptapostel Johannes, Andreas und Petrus (V. 38—43) setzt sich am zweiten fort durch die des Philippus und Nathanaël (V. 44 ff.), und schliesst sich am dritten ab durch das Wunder in Kana, durch welches Jesus seinen Jüngern vollends in seiner ganzen Herrlichkeit sich offenbart (2, 1—12). Ebenso schnell wie bei den Jüngern ist das Bekehrungswerk in Samarien abgeschlossen (4, 43). Die Gesammtoffenbarung Jesu aber nimmt eine Dreizahl von Jahren in Anspruch; dreimal muss das Passah vorübergehen, bis der Sieg über die Welt erfochten ist. Im Zusammenhang damit sehen wir ferner drei galiläische und drei judäische Hauptwunder, beidemal erst das dritte ein vor grossen Volksmassen öffentlich geschehendes Wunder des „Lebens und der Auferstehung“ (6, 39 ff. 11, 25 ff.) mit wesentlich entscheidendem, „kritischem“ Erfolge für Glauben und

Digitized by Google

Unglauben (6, 60—71. 11, 45—53), beide hintennach von einem geheimnissvollen Nachwunder begleitet (6, 19. 12, 28), während das erste und zweite in engern Gebieten, die galiläischen im Familienkreise (2, 1 ff. 4, 46 ff.), die judäischen an abgelegeneren Orten Jerusalems (5, 2 ff. 9, 1) vor sich gehen. Ebenso gehört hieher, dass Jesus am ersten Passah, welches Fest ja auch eine symbolische Bedeutung hat (19, 36), seinen Tod andeutet (2, 19), zur Zeit des zweiten ausdrücklich verkündigt (6, 4. 51 ff. 70), am dritten ihn wirklich erleidet. Diese das Ganze beherrschende Gliederung nach der Dreizahl kann, je mehr sie sich durch Alles hindurchzieht, desto weniger für zufällig gehalten werden, und diess namentlich bei einem Schriftsteller, dessen Neigung zum Symbolischen durch Stellen wie 9, 7 und 19, 36 jedenfalls ausser allem Zweifel gesetzt wird. Dieser Zahlenkomplex erfordert auch dann, wenn man das vierte Evangelium als einfach geschichtliche Schrift, d. h. als Auswahl von Hauptbegebenheiten aus dem Leben Jesu nimmt, seine Erklärung; eine andere als die hier gegebene ist aber schwerlich aufzufinden. Ebenso wird man in dem Nachtrag zum Evangelium mit dem dort erzählten Fischzug nicht zurecht kommen, wenn man nicht mit Hieronymus (*ad Ezech. c. 47*) annimmt, dass die Zahl 153 (21, 11) die Zahl aller Fischgattungen sei, die 153 Fische mithin die Bekehrten aus allen Ländern und Zungen und das Netz die Kirche Petri bedeute, die Alle in sich vereinigt, so viele ihrer auch werden, so verschieden sie auch sein mögen, Juden und Heiden, Griechen und Scythen (Kol. 3, 11), Herren und Knechte, Sklaven und Freie. Man stosse sich nicht mit dem bei protestantischen Interpreten noch immer häufigen Widerwillen gegen dergleichen an dieser Zahlensymbolik, die ja der Evangelist mit dem ganzen Alterthum gemein hat; man stosse sich nicht an ihr namentlich desswegen, weil sie ja bei unserm Evangelisten mit der geistlosen und willkürlichen Symbolsucht mancher Rabbinen, Gnostiker u. s. w. keine Verwandtschaft, sondern einen sehr guten geistigen Sinn hat. Es ist nicht die Dreizahl als solche oder um sonstiger nicht zur Sache selbst gehöriger Beziehungen willen, wesswegen er sie gebraucht; sondern, was ihn auf sie führt, ist einmal das Allgemeinere, dass die Geschichte des Logos nach höherer, sie vom gewöhnlichen Geschehen unterscheidender Planmässigkeit vor sich gehen soll, ein Moment, das auch in der wiederholten Bemerkung,

Digitized by Google

dass „seine Stunde noch nicht gekommen“ (2, 4. 7, 30, vgl. Luk. 13, 32 *ἰδὺ ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ τελειοῦμαι*) hervortritt. Dazu kommt aber noch als weiteres, gerade die Zahl drei bedingendes Moment, diess, dass diese Trilogie mit der in diesem Evangelium durchgeführten Auffassung des Christenthums als des in die Welt eintretenden, in ihr wirksamen und sie theils überwindenden, theils an sich ziehenden Göttlichen von selbst gegeben ist. Der Verfasser wendet die Dreizahl überall an, auch wo sie gar nicht so ausdrücklich hervortritt, wie in dem bisher Angeführten. Einmal ist seine ganze Schrift auch abgesehen von der chronologischen Trias von Jahren dreitheilig, sofern sie sich in folgende drei Hauptabschnitte theilt: 1) Offenbarwerden des Logos (1, 19—2, 12), 2) Kampf mit dem Unglauben (2, 13—12, 50), 3) Verherrlichung im Tod und Auferstehen (c. 13—20). Desgleichen ist der Prolog dreitheilig gegliedert, indem zuerst das uranfängliche Sein und Wirken des Logos (1, 1—3), sodann sein Eintritt in die Welt (V. 4—13) und endlich seine volle Selbstoffenbarung, die seine ganze Herrlichkeit zur Anschauung bringt und Wahrheit und Gnade überallhin verbreitet, betrachtet wird (V. 14—18). Ebenso geht Jesus 5, 19 von der Einheit der Wirksamkeit des Sohnes mit der des Vaters überhaupt aus, bestimmt dieselbe V. 20 ff. näher als die Belebung der Todten im weitern Sinne des Worts, und schliesst V. 28 mit der höchsten realen Spitze derselben, der Todtenerweckung am letzten Tage. Ein Aufsteigen vom Allgemeinen zum Bestimmten in dreigliedriger Form, vom Begriff der Speise zu dem des ewig belebenden Himmelsbrodes und von da zu dem Gedanken, dass dieses Himmelsbrod eben in Christus selbst gegeben sei, finden wir in Kap. 6; und ebenso sind auch die Abschiedsreden trilogisch eingetheilt, indem zunächst in Kap. 13 und 14 der gesammte Inhalt der Verheissungen und Ermahnungen, die Jesus vor seinem Hinweggang noch an die Jünger richten will, ausgesprochen, sodann (von dem Abschnitt an, der durch das *ἄγωμεν ἐντεῦθεν* gemacht ist) in Kap. 15 und 16 zuerst das Paränetische und hernach das Prophetische mit mehr in's Besondere und Einzelne gehender Ausführlichkeit und Bestimmtheit wiederholt, Kap. 17 aber das Ganze durch ein Gebet abgeschlossen wird, welches, alles Bisherige noch einmal in sich zusammenfassend, die siegreiche Vollendung

Digitized by Google

und das ewige Bestehen des von dem Logos vollbrachten Werkes ausspricht. Ueberall ist mithin diese Trilogie nichts Anderes, als der Process des Göttlichen selbst, wie es aus seinem Insichsein, seiner Geschiedenheit von der Welt, seinem allgemeinen ruhenden und bleibenden Wesen herankommt zum bestimmten Eintreten in die Welt oder in's Bewusstsein, wie es hier nach seinem ganzen Wesen offenbar und thätig wird, und wie es dadurch endlich zum Siege, zur vollen Verwirklichung seiner selbst gelangt. Wäre der Verfasser nicht von Anfang an von diesem Grundgedanken des streng abgemessenen Fortschreitens der göttlichen Offenbarung von Moment zu Moment ausgegangen, so wäre der bestimmte Inhalt, den er in seiner Schrift niedergelegt hat, gar nicht zu finden gewesen, seine dogmatischen Ideen hätten sich so zu sagen nicht besondert, keine reelle Entwicklung und Gestaltung angenommen; dieser Grundgedanke ist es, was seiner Schrift konkreten Stoff und dem Stoffe sowohl Leben als innerlich nothwendige Gliederung gegeben hat.

Wenn sich uns im Bisherigen die Geschichtserzählung des vierten Evangeliums als idealisirende und symbolisirende Umgestaltung der überlieferten Geschichte dargestellt hat, so ist ganz Dasselbe auch bei seinen Reden der Fall; auch hier scheinen überall synoptische Elemente als maassgebende, zu weiterer Ausführung benützte Grundlage durch, so sehr auch immer wieder dadurch über sie hinausgegangen wird, dass diese weitere Ausführung von der Logosidee und späterhin von der an diese sich anschliessenden Idee des Paraklets getragen ist. Am bestimmtesten tritt dieses Beides, und zwar zunächst die Uebereinstimmung mit den Synoptikern in den Abschiedsreden hervor; die Abschiedsreden sind in der That nichts Anderes, als eine Concentration Dessen, was der geschichtliche Christus bei verschiedenen Gelegenheiten an seine Jünger gerichtet hatte, auf diesen Moment seines Scheidens von ihnen. Wie die Fusswaschung und die an sie geknüpften Ermahnungen zur Demuth an Luk. 22, 27 *τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν* (vgl. 12, 37 *περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ παρελθὼν διακονήσει αὐτοῖς*) und an andere synoptische Stellen dieser Art (z. B. Matth. 20, 26 ff.) sich anschliessen, so die Bezeichnung der Bruderliebe als des Wesens der christlichen Religionsgemeinschaft

Digitized by Google

an Matth. 23, 8 (*πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε*), die Erinnerung 13, 20 *ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει κ. τ. λ.* an Matth. 10, 40 ff., die Verheissung der Seligkeit an die Jünger 14, 1—3 an Luk. 22, 29. 30, die der Gebetserhörung 14, 13. 15, 16. 16, 23—27 an Matth. 18, 19. 20 (*ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν — γενήσεται αὐτοῖς κ. τ. λ.*), die Hinweisungen auf die Pflicht der Jünger, die Leiden, die den Meister getroffen, gleichfalls auf sich zu nehmen 15, 18 ff., an Matth. 10, 24, die Verkündigung der Verleugnung des Petrus und der Zerstreuung der Jünger an Matth. 26, 34. 31, so dass nur die christologischen Elemente, die Geistesverheissungen (vgl. jedoch auch hier Matth. 10, 20. Luk. 24, 49) und die zum Abschied in unmittelbarer Beziehung stehenden Aeusserungen ohne synoptischen Vorgang sind. Ebenso geht 12, 25 (*ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτὴν κ. τ. λ.*) auf Matth. 16, 25 zurück; die Gleichnissreden in Kap. 10 scheinen dem Verfasser wenigstens theilweise aus der Ueberlieferung zugekommen zu sein, da die klementinischen Homilien die zwei Aussprüche Jesu *τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς* und *ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς, ὁ δι' ἐμοῦ εἰσερχόμενος εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωὴν* (3, 52), wie schon die Abweichungen von Joh. 10, 9 zeigen, nicht aus dem vierten Evangelium haben können, davon ganz abgesehen, dass sie schwerlich eine Schrift benützt haben, deren Logoslehre (*θεὸς ἦν ὁ λόγος*) dem Ebionitismus nur als eine mit dem Monotheismus unverträgliche, gnostisirende Lehre erscheinen konnte (vgl. Hom. 16, 15 ff.). Ebenso ruht das Gespräch mit Nikodemus auf einem im Hebräerevangelium aufbewahrten Wort Christi über die Nothwendigkeit der Wiedergeburt (3, 3. vgl. Justin. Apolog. 1. c. 61 *ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Recogn. 6, 9. Hom. 11, 26); die Verheissungen des Lebensbrodes und Lebenswassers in Kap. 4. 6 und 7 finden theils einen Anhaltspunkt in der Apokalypse (s. meinen Joh. Lehrb. S. 497), theils schliessen sie sich in Kap. 6 an das dem Verfasser historisch vorliegende Speisungswunder an, so dass nur die Rede in Kap. 5 als freie Produktion erscheint, und auch sie vielleicht mit Ausnahme von V. 46 (*περὶ γὰρ ἐμοῦ Μωϋσῆς ἔγραψεν*, vgl. Hom. 3, 53 *ἔλεγεν Ἐγώ εἰμι, περὶ οὗ Μωυσῆς προεφήτευσεν κ. τ. λ.*). Der Verfasser komponirt mithin niemals ohne Text; wie er einige Fakta ge-

Digitized by Google

radezu, andere in mehr oder weniger freier idealisirender Umbildung aus den Synoptikern aufnimmt, wie er auch in seiner Grundidee, dass das Wirken des Logos nichts Anderes als der seinem Gang und Erfolg nach fest vorausbestimmte Kampf des Lichts mit dem hinter den menschlichen Gegnern stehenden Princip der Finsterniss ist, bereits den dritten Evangelisten zu seinem Vorgänger hat (Luk. 4, 13. 22, 3. 53. 22. 9, 51), so flicht er überlieferte Redeelemente theils unverändert, theils mehr oder weniger modificirt in seine Darstellung ein und macht sie gerade bei seinen wichtigsten Reden zum Ausgangspunkt, mit dessen näherer Exposition seine Ausführungen sich beschäftigen.

Allein, sollte man meinen, je mehr so der Evangelist die überlieferte Geschichte im Ganzen und Einzelnen sorgfältig als Material für das von ihm zu schaffende Kunstwerk gebrauchte, desto mehr musste er auch ein Bewusstsein des grossen Unterschiedes zwischen dem, was sie ihm bot und was er aus ihr gemacht, haben und, wenn diess der Fall war, sogar selbst in Bezug auf die Wahrheit des Einen oder Andern in Zweifel sein. Was war es denn, muss man fragen, das einen solchen Zweifel nicht bei ihm aufkommen liess, sondern ihm dafür bürgte, dass er die richtige Grundanschauung der Person und Geschichte Jesu und die richtige Ergänzung und Umgestaltung der bisherigen Ueberlieferung getroffen hatte? Auch hierüber gibt uns sein Werk selbst Aufschluss; es zeigt uns nämlich, dass der Evangelist nicht blos (wie Paulus, der Verfasser des Hebräerbriefs, Ignatius u. A.) ohne bewusste Reflexion einfach aus den in ihm lebenden geistigen Anschauungen heraus die Geschichte so und nicht anders aufgefasst und bearbeitet, sondern dass er diess mit dem vollkommenen Bewusstsein gethan hat, der Geist befähige und berechtige dazu denjenigen, der ihn hat, mag er nun Apostel sein oder nicht, nicht blos die apostolische Ueberlieferung, sondern auch der fortwährend auf die Christenheit herniederströmende Geist gebe ihr Aufschluss über die Persönlichkeit und die Selbstoffenbarung des Logos während seines Aufenthalts im Fleische. Wie der Epheserbrief 3, 5 ff. die Bestimmung des Evangeliums für die Heiden eine erst den Aposteln und Propheten durch den Geist geoffenbarte Wahrheit nennt, dessungeachtet aber 2, 17 die Verkündigung dieser Wahrheit schon Jesu selbst in den Mund legt (*καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς*), was

Digitized by Google

nur unter der Voraussetzung zu vereinigen ist, der Geist erst habe den Aposteln und Propheten geoffenbart, dass Jesus bei seiner Verkündigung der εἰρήνη Heiden und Juden ganz in gleicher Weise im Auge gehabt, wie sonach hier der Geist auch die Erkenntniss der ursprünglichen Offenbarung erweitert und vervollständigt, so stellt schon der erste johanneische Brief dem Doketismus nicht blos das Faktum der leidens- und sterbensfähigen Persönlichkeit Jesu (das αἷμα), sondern auch das Zeugniss des Geistes gegenüber als ein Zeugniss, welches dieselbe vollgültige Gewissheit über diese Persönlichkeit gibt, wie die historische Thatsache seines Todes (5, 6 ff. vgl. 2, 27). Ebenso sagt nun das Evangelium selbst, nicht nur die Apostel, die von Anfang an mit Jesu waren, sondern auch der Geist (den die Apostel nicht ausschliesslich besitzen) werde von Jesu zeugen (15, 26. 27), ihn verherrlichen (16, 14), Alles in Erinnerung bringen, was Christus gesagt hat (14, 26), erst in der Zukunft werde den Seinigen eine vollkommen klare Erkenntniss seiner Offenbarungen über den Vater aufgehen (16, 25), erst nachdem der Geist zu ihnen gekommen, werden sie erkennen, dass er in seinem Vater und in ihnen und sie in ihm seien (14, 19. 21). Nach diesen mit so grossem Nachdruck vorgetragenen Aussprüchen gibt es also nicht blos eine historische, traditionelle, sondern auch eine unmittelbar dem Geist entstammende Erkenntniss Jesu und seiner Offenbarungen; diese Erkenntniss ist untrüglich, denn der Geist wird „von dem, was Christi ist," nehmen und es den Seinen verkündigen (16, 14), er wird nicht aus sich selbst reden, sondern reden, was er hört (was er unmittelbar von oben empfängt), des Besitzes dieses Geistes und seiner Offenbarungen darf Jeder gewiss sein, der Jesum lieb hat und seine Gebote hält (vgl. 14, 22. 23), es ist folglich einem Jeden möglich, mittelst des Geistes Jesus und seine Worte erst nach ihrer „ganzen Wahrheit" zu erkennen und diese Erkenntniss mit vollstem Vertrauen in ihre Untrüglichkeit auch Andern mitzutheilen. Wie konnte mithin der Evangelist sich berechtigt glauben, eine Darstellung Jesu und seiner Offenbarung zu geben, wenn er sich nicht im Besitz des Geistes wusste? und wie konnte er, wenn er sich dessen bewusst war, an der Wahrheit seiner Auffassung Jesu zweifeln, die ihm als die von diesem Geist vorgeschriebene und mitgetheilte erschien? Das Missverhältniss zwischen ihr und der überlieferten Geschichte

Digitized by Google

konnte ihn keinen Augenblick beunruhigen; wusste er ja doch, dass der Geist nicht aufhören würde, neben der μαρτυρία der Augenzeugen immer höhere und „herrlichere" (idealere) Aufschlüsse über Jesum zu geben. Bekanntlich war es auch die Ansicht des Alterthums, dass Johannes nicht aus blosem Gedächtniss, sondern aus Inspiration, Offenbarung (πνεύματι θεοφορηθείς) geschrieben habe, eine Ansicht, welche jedenfalls eine richtige Beurtheilung des Charakters dieser Schrift verräth. Ja, der Evangelist hat auf seinem Standpunkt gar keine andere Wahl, als entweder den Glauben an den Logos, nachdem ihm die Inkongruenz der Logosidee und der hergebrachten Evangeliengeschichte einmal zum Bewusstsein gekommen ist, wieder aufzugeben und so von der Stufe des Geistes auf die des Fleisches herabzusinken, das Göttliche zum Menschlichen herabzuziehen, oder, wenn er diess nicht will und kann, die wirkliche Erkenntniss Jesu vom Geist, von innerlicher Offenbarung abzuleiten und somit eben im Hinausgehen über den überlieferten Buchstaben, im Idealisiren des Gegebenen aus dem ihm vorschwebenden Bilde des Logos heraus die Wahrheit zu erblicken und Alles für wahr zu halten, was sich als integrirendes Glied in diese Anschauung der Person und Geschichte des Logos einreiht. Allein auch so entsteht wiederum die Frage, was ihm die Gewissheit gab, im Besitze dieses wahren und doch vom Buchstaben so weit abweichenden Geistes zu sein. Auch dieses Bedenken löst sich einfach. Der wahre Geist ist eben der, welcher „von Christus nimmt," ihn als den fleischgewordenen Sohn des Vaters bekennt (1 Joh. 3, 1 ff.) und in ihm die Wahrheit und das Leben findet (vgl. 1 Joh. 5, 5—12); und wenn diess der wahre Geist ist, so konnte der Verfasser nicht im Zweifel darüber sein, dass er mittelst seiner die wahre Anschauung des Logos getroffen hatte. Es ist ja gerade diess das Charakteristische der Reden des Evangeliums, neben aller über den überlieferten Buchstaben hinausgehenden Geistigkeit und Idealität doch so bestimmt an der historisch gegebenen Person des Ἰησοῦς ὁ χριστός (1 Joh. 5, 5 f.) festzuhalten; es ist namentlich eine Haupttendenz der Abschiedsreden, den Paraklet, so entschieden er als ein eigenes und der spätern Zeit eigenthümlich zugehörendes Erkenntnissprincip dargestellt wird, nach Ursprung und Inhalt so eng an Christus zu binden und ebenso alles menschliche Hinauswollen über das einfache Festhalten

Digitized by Google

an den *ἐντολαὶ χριστοῦ* so entschieden abzuweisen, dass der Verfasser auch hier den bestimmtesten Gegensatz gegen alles subjektiv willkürliche, den geschichtlichen Christus phantastisch verflüchtigende Verfahren bildet, wie es z. B. bei Gnostikern stattfand (16, 13—15. 14, 21 *ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με.* 15, 1 ff. vgl. 1 Joh. 2, 3 *ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν*); und auch abgesehen von diesen ausdrücklichen Erklärungen bewegen sich diese Reden so ganz in den einfachen Grundideen des Ganzen, dass der Verfasser gewiss sein konnte, sich nirgends in die Regionen willkürlicher Fiktion verirrt zu haben. Mit dieser gediegenen Idealität, mit diesem unverrückten Beharren im Centrum des Ganzen, mit dieser so rein immer nur das Wesentliche zur Anschauung bringenden Einfachheit musste er auch das Gefühl der Wahrheit, er musste das Bewusstsein in sich tragen, in einer Zeit regelloser Mannigfaltigkeit von Sekten und Parteien das einfache (und daher Alle zu vereinigen bestimmte, 17, 11. 21—23), im Glauben an Jesus Christus und in der Liebe aufgehende Urchristenthum, das wahre Evangelium wiederhergestellt, dem üppig wuchernden Dogmatismus die fest umgränzte ursprüngliche Wahrheit gegenübergestellt, an die Stelle der *μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων* die geschichtliche *μαρτυρία τοῦ θεοῦ* (*ἣν μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* 1 Joh. 5, 9) gesetzt zu haben, er musste sich (wie in seiner Weise der Pauliner Marcion) als Reformator vorkommen, der das Evangelium von allen fremdartigen (judaistischen, chiliastischen) Auswüchsen und Zusätzen gereinigt hatte, als einer der *εὐαγγελίσαι*, welche Christus gesandt, um der Zeit, da das christliche Bewusstsein von jedem Wind der Lehre in der Irre hin und her getrieben ward, der Zeit der kindischen Unmündigkeit (Eph. 4, 14) und Unfähigkeit zu höherer Auffassung (Hebr. 5, 12 ff.) ein Ende zu machen, und namentlich an die Stelle der süssen, aber schwachen und charakterlosen Milch des Traditionenunwesens eine gediegene, feste Nahrung zu setzen. Einem Bewusstsein, das in diesem noch befangen war, musste er freilich unbegreiflich und ungeniessbar sein; aber das wusste er selbst, er weist in dem Satze, dass der Geist noch Vieles offenbaren werde, was die Jünger jetzt noch nicht tragen können, selber darauf hin. — Allein in Einen Widerspruch ist er, wie überhaupt diese ganze einen geistigen Fortschritt behauptende und

Digitized by Google

doch das Neue wieder in die Vorzeit zurückverlegende Anschauung, doch hineingerathen. Der Geist soll die Jünger an Alles, was Jesus gesagt, erinnern, Jesus in ihnen verherrlichen; diess bürgte dem Verfasser für die Wahrheit seines Christusbildes. Aber der so in Kraft des Geistes zum Logos verklärte Jesus von Nazareth muss diese seine göttliche Natur doch auch aussprechen, er kann, wenn er Gott ist, nicht als bloser Mensch auftreten und sich kundgeben, er redet daher bereits selbst von sich ganz so, wie es nach Obigem erst der Geist thun sollte, so dass für diesen nichts mehr übrig bleibt. Denn was kann der Geist, nachdem das johanneische Evangelium einmal da ist, noch weiter thun zur Verherrlichung Christi? Der Satz, der Geist werde die wahre Erkenntniss von Christus offenbaren, hat nur dann wirklichen Sinn, wenn Jesus sich den Aposteln noch gar nicht so geoffenbart hatte, wie es in diesem Evangelium geschieht; der faktische Sachverhalt blickt in dieser Antinomie klar hervor, er ist auch darin anerkannt, dass die Jünger Jesus gar nicht verstehen (14, 8. 22. 16, 17), dass erst der verklärte Christus klare und offene Mittheilungen machen will (16, 25). Dass das δοξάσαι erst künftig geschehen soll, drückt das wirkliche Verhältniss aus, dass die johanneische Anschauung eine spätere ist; dass aber schon Jesus als Logos sich offenbart und desswegen das δοξάσαι doch wieder nur ein ὑπομνῆσαι ist, bezeichnet die Nothwendigkeit, dieses Spätere schon als Vergangenes, Ursprüngliches hinzustellen, weil es dem Verfasser als die einzig wahre und wirkliche Anschauung von Jesus erschien. Premirt man die Worte, dass der Geist alles von Jesu Gesagte in Erinnerung bringen, seine Einheit mit dem Vater offenbaren und die Welt richten werde, so räumt der Evangelist ebendamit ein, dass er nicht Reden des historischen Jesus, sondern des Geistes gebe; denn was thut sein Evangelium Anderes, als dass es die bisherige Ueberlieferung vervollständigt, Jesus als den Eingebornen darstellt, die Welt richtet περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως (vgl. joh. Lehrb. 205)? In seinem Prolog, da hat der Evangelist noch den der faktischen Sachlage entsprechenden Standpunkt eingenommen, indem er aus seinem eigenen oder aus dem christlichen Bewusstsein überhaupt heraus redet, und ebenso gehen wenigstens 3, 13 ff. 31 ff. die Reden ganz unmerklich in epexegetische Reflexionen über, welche wohl auch von dem Verfasser nicht als

Digitized by Google

rein historisch gegeben sein wollen; allein er selbst fixirt diesen Unterschied zwischen dem, was Jesus von Nazareth auf Erden wirklich gesprochen hat, und dem, was der Geist als Wahrheit aus seinem Munde überhaupt offenbart, niemals, weil sachlich eine Verschiedenheit zwischen Christus und dem Geist nicht stattfindet (16, 14), weil der Geist (das christliche Bewusstsein) nur Explikation der in Christus selbst schon gegebenen Wahrheit ist, welche ewig dieselbe ist, für alle Orte und Zeiten gilt und daher auch überall, zu jeder Zeit und bei jeder Gelegenheit ausgesprochen werden kann und ausgesprochen worden sein konnte. Das ewig Göttliche ist sowohl über aller Zeit als in aller Zeit, der Logos offenbart eine und dieselbe Wahrheit jederzeit und überall; er offenbart sie folglich auch während seines irdischen Lebens gerade so wie sonst. Zeit und Ort sind ohne Bedeutung bei dem, was gar nicht der Geschichte angehört, sondern die Eine, wie in der äussern Geschichte, so im Innern des gläubigen Selbstbewusstseins ganz auf gleiche Weise fortwährend erscheinende ewige Wahrheit ist; aber ebendesswegen kann diese Wahrheit auch an bestimmte örtliche, zeitliche, geschichtliche Verhältnisse angeknüpft werden und wird von unserm Verfasser seiner Ueberzeugung gemäss wirklich an solche angeknüpft, als Geschichte referirt, um dadurch seiner idealen Auffassung des Christenthums auch von Seiten der Geschichte Bestätigung zu geben und ihr den Sieg über andere Auffassungen und Glaubensformen zu verschaffen, die eben an andern und von andern dogmatischen Standpunkten aus unternommenen geschichtlichen Darstellungen ihre Stütze fanden.

Mit der im Bisherigen entwickelten Stellung des Verfassers zu seinem Gegenstande, welche ebensosehr an der apostolischen Ueberlieferung festhalten als über sie zu einer höhern Auffassung vorwärts schreiten will, stimmt auch die Art und Weise überein, in welcher er über seine eigene Person und über die Quellen seiner Darstellung Andeutungen gibt; der Verfasser gibt sich nämlich als einen der *πάντες*, die von Jesu Gnade um Gnade empfangen haben, und zwar als einen Mann, der, wenigstens in Bezug auf das Faktum des Lanzenstichs, im Besitz bestimmter Ueberlieferungen des Apostels Johannes sich befand, er gibt sich nicht als Apostel, sondern als einen *vir apostolicus*. Das einundzwanzigste Kapitel, das Johannes

Digitized by Google

als Verfasser bezeichnet, kann ursprünglich nicht zu dem Evangelium gehört haben. Das Evangelium hat 20, 30 und 31 einen vollkommen genügenden Endabschluss, und zwar einen solchen, der nur unter der Voraussetzung einen Sinn hat, dass der Verfasser mit Kap. 20 seine Schrift als vollendet und abgeschlossen betrachtete (*ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ*); der Anfang von Kap. 21, *μετὰ ταῦτα ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν κ. τ. λ.* passt zu den beiden Schlussversen von Kap. 20 ganz und gar nicht, da Vers 30 von den wunderbaren Handlungen Jesu überhaupt während seines ganzen Lebens und V. 31 von gar keinen geschichtlichen Ereignissen mehr die Rede ist, so dass das *ταῦτα* nicht, wie es sollte, auf das unmittelbar Vorhergehende, sondern erst auf V. 26 und 29 sich zurückbezieht; eine so unpassende Anknüpfung kann nur von einem Dritten herrühren, der Kap. 21 hinzufügen und doch den ihm vorliegenden Schluss des Ganzen nicht ändern wollte. Ebenso fallen V. 2 die Zebedaiden auf, da vorher niemals eine Spur von Jakobus sich findet, so oft auch von Johannes die Rede ist. Hätten ferner Kap. 1—20 und 21 denselben Verfasser, nämlich den, welcher 21, 24. 25 auftritt[1]), so läge hier eine Fiktion vor, die an Gewaltthätigkeit nicht ihres Gleichen hätte, indem so ein und derselbe Mann, der hier als Dritter sein Urtheil über die Wahrheit der *μαρτυρία* des Apostels ausspricht (*οἴδαμεν, ὅτι ἀληθὴς ἐστὶν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ*), in demselben Augenblick sich selbst für den *μαθητὴς ὁ γράψας ταῦτα* ausgeben würde. (Nebenher möge bemerkt werden, dass gerade

1) Es ist diess die namentlich von Weitzel in den Stud. u. Krit. 1849. III. S. 628 ff. durchgeführte Ansicht, der wir, so bestimmt sie nach unserer Auffassung gerade den nichtapostolischen Ursprung des Evangeliums beweisen würde, doch aus den oben entwickelten Gründen nicht beistimmen können. Die Weitzel'sche Abhandlung hat das Verdienst, einen bisher zu wenig beachteten Punkt, das Selbstzeugniss des Evangelisten über seine Person, hervorgehoben, damit aber freilich die letzte über dem Ursprung des Evangeliums noch liegende Hülle gelüftet, die Achillesferse der kirchlichen Tradition entblöst zu haben; wenigstens ich bin gerade durch die Schwierigkeiten, welche dieser Versuch, die apostolische Verfasserschaft aus dem Evangelium selbst zu vertheidigen, zu Tage fördert, ohne sie befriedigend lösen zu können, in meiner (schon vorher gefassten) Ansicht bestärkt worden.

Digitized by Google

dieser Zusatz den johanneischen Ursprung der Schrift vielmehr verdächtig macht, statt ihr zur Stütze zu dienen. Auf was soll sich denn das *μαρτυρῶν περὶ τούτων*, das *γράψας ταῦτα* beziehen? Blos auf Kap. 1 — 20? Aber wie unpassend wäre dann das einfache Pronomen *ταῦτα*! Dieses muss nothwendig auf das unmittelbar vorher sich Anreihende gehen, also auf die ganze Schrift von *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* bis zu *τί πρὸς σέ;* und so abgebrochen soll Johannes geendet haben? Das ist bei einer sonst so wohl abgerundeten Schrift unglaublich. Und doch muss noch aus einem andern Grunde auch Kap. 21 zu den „*ταῦτα*" gehören; denn gewiss wollte der Ergänzer, wie das *καὶ ἄλλα* V. 25 zeigt, auch die Erzählung dieses Kapitels durch Zurückführung auf Johannes beglaubigt wissen. Sodann sieht man nicht ein, wie es kam, dass der Apostel Johannes eine von ihm verfasste Schrift, die theils in ihrer ganzen Anlage, theils in Stellen, wie 19, 35 und 20, 30. 31 ein so entschiedenes Bewusstsein über die Wichtigkeit ihrer „Zeugnisse« von Jesus verräth, eine Schrift, die ihre Leser zum ewigen Leben führen soll, und die doch von der sonstigen Ueberlieferung so vielfach abweicht, ohne seinen für die Wahrheit dieser Zeugnisse bürgenden apostolischen Namen herausgegeben und die Bekanntmachung seiner Autorschaft einer spätern unbekannten Hand überlassen hätte, wie wenn diese Autorschaft absichtlich wieder hätte in Zweifel gestellt werden sollen. Und warum tritt auch dieses Schlusszeugniss von Kap. 21 so verblümt auf, ohne einfach den Namen des Apostels auszusprechen? warum setzt es vor das *γράψας* ein *μαρτυρῶν*, wie wenn der Apostel doch nicht der Verfasser, sondern nur der Gewährsmann der Schrift wäre? warum findet der Ergänzer es nothwendig, dem Apostel ein Wahrhaftigkeitszeugniss auszustellen, wie kann er sich dazu berufen glauben, da ja in Wahrheit das umgekehrte Verhältniss das einzig richtige ist, nämlich die Beglaubigung eines Nichtapostels durch einen Apostel? Eben dieses Wahrhaftigkeitszeugniss, das einem Apostel auszustellen Niemanden einfallen konnte, zeigt, dass der Ergänzer eigentlich nur die Schrift im Auge hat; sie will er für glaubhaft erklären und dehnt ungeeigneter Weise diese Beglaubigung auch auf den Verfasser aus, den er ihr zuschreibt). Da somit Kap. 21 wegfällt, so hat man sich nur innerhalb Kap. 1 — 20 nach Spuren des Verfassers umzusehen. Die einzige bestimmte Spur ist 19, 35,

Digitized by Google

wo der ἑωρακώς offenbar derselbe mit dem Lieblingsjünger ist, der nach V. 26 der einzige männliche Augenzeuge der Kreuzigung ist. Von diesem ἑωρακώς ist nun aber in V. 35 keineswegs so die Rede, wie wenn er als der Verfasser, als der, welcher die von ihm mitangesehene Thatsache eben hier niedergeschrieben habe, bezeichnet werden sollte. „Der, welcher es gesehen hat, der hat es bezeugt," so schreibt ein Schriftsteller, wenn er sich auf die Auktorität desjenigen Augenzeugen beruft, von welchem er weiss, dass er wirklich Augenzeuge und zwar einziger Augenzeuge war (daher der bestimmte Artikel), und wenn er zugleich voraussetzen kann, dass die Leser erkennen werden, wer gemeint ist, auch ohne dass der Name angegeben wird; hiefür aber ist theils durch V. 26, theils durch die bedeutungsvolle Art, in welcher sonst der ungenannte Jünger eingeführt wird, hinlänglich gesorgt. »Und sein Zeugniss ist wahr," so schreibt gleichfalls ein auf einen Augenzeugen sich berufender Schriftsteller, wenn er überzeugt ist und seine Leser versichern will, dass die Angabe seines Gewährsmanns eine glaubhafte sei; „und jener weiss, dass er wahr redet," ist gleichfalls ganz am Orte, wenn der Schriftsteller versichern will, dass nicht nur etwa diese specielle Angabe seines Gewährsmanns, sondern die ganze Persönlichkeit desselben eine solche sei, welche unbedingten Glauben verlange: „jener weiss, dass er Wahres redet, dass er, wenn er etwas versichert, nur etwas Wahres versichert, er hat nicht etwa blos den Willen wahr zu reden, ist nicht blos von Charakter treu und verlässlich, wobei ja doch noch ein Irrthum mitunterlaufen könnte, sondern er ist sich auch sicher bewusst, dass er Recht hat, dass er sich bei seinen Wahrnehmungen, von denen er Zeugniss gibt, nicht getäuscht hat," kurz, er ist nicht nur moralisch, sondern auch intellektuell ein vollkommen zuverlässiger Gewährsmann. Der Schriftsteller konnte in der That, wenn er die Glaubwürdigkeit seiner Erzählung durch die Berufung auf einen Dritten (auf Johannes) bekräftigen wollte, es nicht besser und erschöpfender thun, als er es hier gethan hat. Nehmen wir nun auch die Gegenprobe vor, indem wir von der entgegengesetzten Annahme ausgehen, dass der Schriftsteller der Augenzeuge selbst sei. Wie unendlich viel ihm daran lag, dass die Erzählung V. 31—34 bei seinen Lesern Glauben finde, geht klar genug aus der angelegentlichen Art und Weise hervor, mit welcher er die μαρτυρία für dieselbe

Digitized by Google

vorbringt und sie V. 36. 37 noch durch zwei alttestamentliche Stellen bekräftigt; diesem seinem Wunsche hätte er aber sehr schlecht entsprochen, wenn er, statt einfach mit seiner über allen Verdacht der Unglaubwürdigkeit erhabenen apostolischen Persönlichkeit hervorzutreten, sich so mysteriös, wie es hier der Fall wäre, bezeichnet, wenn er, statt direkt das Gesehene zu bezeugen, seinem Zeugniss die Form eines indirekten Zeugnisses gegeben und so die Vermuthung möglich gemacht hätte, als sei nicht er, sondern ein Anderer Derjenige, welcher die Sache niederschrieb. Ein Grund, warum ein Apostel ein ihm so wichtiges Zeugniss in dieser Art selbst abgeschwächt haben sollte, lässt sich in keiner Weise auffinden; war seine Angabe wahr, so konnte ihn nichts abhalten, seiner Pflicht, eine so wichtige Sache kundbar werden zu lassen, offen Genüge zu leisten, und war er Apostel, so musste die einfache Berufung darauf viel überzeugender wirken, als die gehäuften Pronunciationen seiner Glaubwürdigkeit. Ja, die Identificirung des Verfassers mit dem *ἑωρακώς* ist nicht einmal logisch und grammatisch richtig. Der Verfasser einer Schrift kann allerdings in der dritten Person von sich reden; aber er kann, wenn er eine Thatsache ausdrücklich als Augenzeuge beurkunden will, nicht sagen, er „habe sie bezeugt," sondern er habe sie gesehen und bezeuge sie (*ὁ ἑωρακὼς μαρτυρεῖ* wie 1 Joh. 4, 14 *τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν*. ib. 1, 2 *ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν*); *ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν*, so schreibt ein Dritter, der von einem Augenzeugen dessen schon gegebenes Zeugniss überkommen hat, nicht aber der Augenzeuge, der eben im Augenblick, da er schreibt, sein Zeugniss ablegt (vgl. 1, 34, wo sich das *μεμαρτύρηκα* auf das schon V. 29 ff. ausgesprochene Zeugniss des Täufers bezieht; ebenso 5, 33. 37). Nicht weniger schwierig ist es, die ganze Art und Weise, wie im übrigen Evangelium von dem *μαθητής*, den Jesus lieb hatte, gesprochen wird, mit der Voraussetzung zu vereinigen, dass er selbst der Verfasser sein soll. Einmal wäre es auch hier unerklärlich, warum der Apostel, ganz anders als in der Apokalypse (1, 1. 4. 9. 22, 8), durch diese mysteriöse Art von sich zu reden seine Autorschaft ungewiss gemacht haben sollte, während doch in keinem Evangelium so sehr wie in diesem das Erfülltsein des Verfassers von seinem Gegenstande durchblickt, ein Erfülltsein, das nicht ohne den lebhaften Wunsch, auch im Leser den vollen

Digitized by Google

Glauben an das Dargestellte zu erwecken, gedacht werden kann (s. 20, 30. 31); dazu aber war das beste Mittel diess, geradezu als Apostel aufzutreten, da ja ein Apostel eben als solcher, als Augenzeuge, als Glied des auserwählten Kreises der Zwölf, mehr Ansehen haben und viel sicherer Glauben erwecken muss als irgend ein Anderer. Für's Zweite lassen sich, namentlich an den Stellen, wo der Verfasser selbst hervortritt und sich an seine Leser wendet (19, 35. 20, 31), überhaupt keine Gründe für diese Anonymität ausfindig machen, am wenigsten der so beliebte Grund der Bescheidenheit, da eine solche *verecundia* sich mit dem sonst bekannten Charakter gerade dieses Apostels (Matth. 20, 21. Mark. 3, 17) nicht reimen würde, und da ja in der That die Verschleierung der Person des μαθητής die Aufmerksamkeit gerade auf ihn am meisten unter allen Aposteln hinlenkt; wahre Bescheidenheit besteht darin, von sich selbst unbefangen zu reden, nicht aber darin, in wichtigthuender geheimnissvoller Weise sich selbst hervorzuheben und sich alle Augenblicke als den Jünger zu bezeichnen, den Jesus lieb hatte. Dagegen ist auch diess Alles, wie bei 19, 35, ganz in der Ordnung, sobald man Apostel und Verfasser getrennt sein lässt und annimmt, dass Letzterer, wie er sich dort auf Ersteren beruft, so auch sonst ihn besonders hervorheben, ihn fortwährend in einem engen Verhältniss zu Jesus, das in andern Evangelien nicht angegeben war, und namentlich in Bevorzugung vor Petrus erscheinen lassen und eben durch die mysteriöse Art von ihm zu reden die Aufmerksamkeit vorzugsweise ihm zuwenden wollte; er konnte seinen Zweck gewiss nicht besser erreichen als durch diese Anonymität und durch diese Vertauschung des Namens mit dem stehenden Prädikat, »den Jesus lieb hatte,« die Anonymität regt das Interesse schon dadurch an, dass sie dazu nöthigt, die Person erst zu errathen, sie erweckt im Gegensatz zu den Uebrigen, mit Namen Genannten sogleich das Gefühl, dass es mit Dem, der nicht genannt wird, eine ganz besondere Bewandtniss haben müsse, das Prädikat ὃν ἐφίλει Ἰησοῦς [1]) aber stellt einerseits den

1) Dass dieses Prädikat auch unabhängig vom vierten Evangelium in Kleinasien vorkommt und ohne Zweifel der Apokalypse seinen Ursprung zu danken hat (somit durch dasselbe die Person des Jüngers deutlich genug bezeichnet war) hierüber vgl. Baur S. 376 f.

Digitized by Google

Apostel, der gemeint ist, über alle andern, während es andrerseits diesen Vorzug wieder mildert und annehmlicher macht, sofern so diese hervortretende Stellung als eine ihm ohne eigenes Zuthun von Seiten des Meisters zu Theil gewordene Bevorzugung erscheint (während es im Munde des *μαθητής* selbst, namentlich wegen seiner häufigen Wiederholung, gerade den entgegengesetzten Eindruck machen würde). Auf das *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* (1, 14) kann nichts gebaut werden, da der Verfasser im Prolog überall vom Standpunkt der ganzen christlichen Gemeinschaft aus redet (V. 12 *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν*. V. 16 *ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν*). Buchstäblich, eigentlich kann freilich das Schauen des Logos nur den Augenzeugen zugeschrieben werden; wenn aber einmal, wie in diesem Prolog, nicht etwa schon die Detailhistorie gegeben, sondern in Kürze Alles zusammengefasst werden soll, was das christliche Bewusstsein überhaupt an der Person Jesu hat und zu haben gewiss ist, so kann darunter auch das Schauen der Herrlichkeit des Logos im Fleische subsumirt werden; dieses „den Logos Geschauthaben" ist denen gegenüber, die ihn nicht kennen oder nicht anerkennen, das Eigenthum Derer, die zu seiner Gemeinschaft gehören, es ist das bleibende, gemeinsame Eigenthum Aller, die ihn kennen, und es kann daher jederzeit in derselben Art und Weise wie hier der Christenheit überhaupt (nicht blos den unmittelbaren Augenzeugen) beigelegt werden, sobald es sich wie hier darum handelt, hervorzuheben, wie vollkommen die Gewissheit der Bekenner Jesu, in ihm den Eingeborenen des Vaters zu haben, eben in Folge davon sei, dass er ihnen in seiner überirdischen Herrlichkeit sichtbar war. So sagt Irenäus in einer Stelle über die Fleischwerdung (*haer. 5, 1, 1*): *Non enim aliter nos discere poteramus, quae sunt Dei, nisi magister noster verbum existens homo factus fuisset. Neque enim alius poterat enarrare nobis, quae sunt patris, nisi proprium ipsius verbum, — neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem ejus percipientes;* so der Brief an Diognet Kap. 8: *ἐπεὶ δὲ (ὁ θεὸς) ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ παιδὸς καὶ ἐφανέρωσε τὰ ἐξ ἀρχῆς ἡτοιμασμένα, πάνθ' ἅμα παρέσχεν ἡμῖν, καὶ μετασχεῖν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν καὶ ψηλαφῆσαι αὐτόν;* wir lesen *ψηλαφήσαι*, nicht *ποιῆσαι*, da nur jenes einen

befriedigenden Gegensatz zu dem vorhergehenden Gedanken bildet, dass Gott, ehe er sich durch seinen Sohn offenbarte, „uns zu vernachlässigen und sich nicht um uns zu kümmern schien;“ es reicht jedoch schon das handschriftlich sichere *ἰδεῖν* hin, um zu zeigen, dass auch ein christlicher Schriftsteller, der nicht zu den Augenzeugen gehört, sagen kann, „wir haben ihn gesehen,“ wenn er das gnadenreiche Wesen der christlichen Offenbarung überhaupt hervorheben will. Das *ἐθεασάμεθα* Joh. 1, 14 geht, auch wenn hier ein Augenzeuge schreibt, nicht blos auf ihn und seine Mitzeugen, so wenig als das *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* auf diese beschränkt werden kann, sondern auf Alle, welche den Logos kennen, und da es mithin jedenfalls in diesem weitern Umfange zu nehmen ist, so weiss man nicht, ob der Verfasser sich im eigentlichen oder uneigentlichen Sinn zu den *θεασάμενοι* rechnet (1 Joh. 1, 1—3 ist das Erstere der Fall wegen des Gegensatzes *καὶ ὑμῖν, καὶ ὑμεῖς;* hier aber ist Beides gleich möglich, weil kein solcher Gegensatz vorhanden ist). — Der Verfasser selbst hat somit sich allerdings bei einem so wichtigen Punkte, wie bei seiner in den Passahstreit eingreifenden Angabe, dass Jesu (als dem *πάσχα ἀληθινόν*) die Beine nicht zerbrochen, sondern statt dessen ein Lanzenstich versetzt worden sei, auf die johanneische Auktorität (Apok. 1, 7 *οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν.* ib. V. 2 *ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τῦ θεῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησῦ Χριστῦ, ὅσα εἶδεν*) nachdrücklich berufen, er hat allerdings hiedurch, so wie durch die dem Johannes überall beigelegte hohe Bevorzugung die Voraussetzung erweckt, dass er auch sonst diesem Apostel vorzugsweise gefolgt sei und unter seiner Auktorität geschrieben haben wolle; aber er hat sich nicht als Apostel bezeichnet, sondern spricht von ihm als einem Dritten (*ἐκεῖνος* 19, 35. *ἐνώπιον τῶν μαθητῶν* 20, 30) und der eigentliche Zweck seiner Schilderung des Apostels ist immer die Hervorhebung der Bedeutung desselben (so wie des zweiten kleinasiatischen Apostels Philippus 1, 44. 6, 5. 12, 21. 14, 8) den andern Aposteln gegenüber, nicht aber der, ihn als Urheber des Evangeliums kenntlich zu machen; er stellt vielmehr seine Schrift frei, namenlos hin, als einen Erguss des Geistes, von dem Niemand weiss, woher er kommt, der in sich selbst den Haupterweis seiner Wahrheit trägt; er hat wohl auch sich selbst in den Segensspruch Jesu: *Μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες,* welcher den

Digitized by Google

ohne Augenzeugenschaft aus dem Innern des zu Gott hingezogenen Gemüths entstehenden, geistigen Glauben über den aus äusserer Anschauung hervorgehenden Geschichtsglauben setzt, mit eingeschlossen und dadurch so zu sagen ein Bekenntniss abgelegt, dass er nicht dem apostolischen, sondern dem parakletischen Zeitalter angehöre, das Jesum zwar nicht mit Augen gesehen, aber dafür den Vorzug hat, zu glauben, auch ohne zu sehen, ohne äussere Zeichen für die Wahrheit des Glaubens zu verlangen. Dessungeachtet aber lag, und zwar zunächst in Kreisen, für welche dieses Evangelium besondere Wichtigkeit haben musste, d. h. in Kleinasien, der Gedanke nahe genug, diesem kostbaren Geisteserzeugniss nun auch die äussere Auktorität, die es zu allgemeiner Anerkennung bedurfte, zu geben, die johanneische Auktorität, die sein Verfasser in Anspruch genommen, in eine johanneische Autorschaft, den *μαρτυρῶν περὶ τούτων* in den *γράψας ταῦτα* zu verwandeln, und die schon laut werdenden oder zu befürchtenden Zweifel an seiner Glaubwürdigkeit durch die Hinweisung darauf zu beseitigen, dass von der Geschichte Jesu noch unendlich Vieles gar nicht schriftlich niedergelegt sei und folglich die bisherige Unbekanntheit der hier erzählten Ereignisse keine Verwunderung erregen dürfe. Diess ist in dem (auch von Seiten der Kritik immer noch nicht bestimmt genug auf seinen Inhalt und Zweck angesehenen) einundzwanzigsten Kapitel geschehen; dasselbe will 1) Johannes zum Verfasser der Schrift machen in der Weise, dass es denjenigen Apostel, von dem die Sage gieng, er solle nicht sterben, ehe Christus wiederkehre, als Verfasser bezeichnet. Der Apostel, über welchen diese Sage sich verbreitet hatte, kann kein anderer als Johannes sein; ihren Ursprung mochte dieselbe dem hohen Alter, das Johannes erreichte, während die andern Hauptapostel den Märtyrertod erlitten, und zwar in Verbindung mit dem Ausspruch Jesu Matth. 16, 28, [1]) verdankt haben, indem man aus jenem hohen Alter schloss, dieser Apostel sei derjenige, in welchem jener, auf die übrigen nicht zutreffende Ausspruch sich erfüllen sollte. Das Kapitel verbindet aber hiemit 2) noch den weitern Zweck, über das Verhältniss der Apostel Johannes und Petrus noch bestimmtere Andeutungen zu geben als das Evangelium selbst. Dem Petrus

1) *Εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου κ. τ. λ.*

Digitized by Google

wird theils symbolisch (durch den reichen Fischfang, nach Luk. 5, 1 ff.), theils durch ein ausdrückliches Wort Christi selbst (*βόσκε τὰ πρόβατά μου*) die Würde des Hauptes der Kirche zugewiesen und zugleich rühmend an seinen Märtyrertod erinnert; Johannes aber wird als derjenige Apostel bezeichnet, welchem statt jenem äusseren der innere Beruf zugefallen ist, fortwährend in der Gemeinschaft des Geistes mit dem Herrn zu stehen (*ἀκολούθει μοι*), diese Gemeinschaft fortwährend zu pflegen und die aus ihr geschöpfte Erkenntniss des Herrn den Uebrigen mitzutheilen (*λέγει ὁ κύριός ἐστιν* V. 7), und ebendesswegen auch nicht wie Petrus auf dem Felde des thatkräftigen Kampfes für die Kirche den Tod zu finden, sondern als der geistige Vermittler zwischen dem Herrn und seiner Gemeinde dieser letztern fortwährend erhalten zu bleiben (*μένειν, ἕως ἔρχομαι*), daher ihm auch dieses ruhige Fortleben nicht etwa dem ruhmvollen Märtyrerthum des Petrus gegenüber zum Nachtheil angerechnet werden soll (*ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν, τί πρὸς σέ;*). Man sieht aus dieser genauen Abgränzung der beiderseitigen Ansprüche der zwei Apostel, dass es namentlich die Verehrer der petrinischen Auctorität (d. h. die römische Kirche) waren, denen gegenüber man sich zu dieser Beglaubigung des Evangeliums veranlasst sah; man unterstützte sie dadurch, dass man dem Evangelium eine ehrenvolle Anerkennung des sonst von ihm so stark zurückgesetzten Apostels beifügte (vgl. Jahrg. 1850. S. 293). Ob und wie dieses conciliatorische Entgegenkommen des Kap. 21 und schon das Evangelium selbst (17, 11. 21—23) mit den kirchlichen Einheitsbestrebungen des zweiten Jahrhunderts, z. B. mit Verhandlungen, dergleichen zwischen Polykarp und dem römischen Bischof Anicet gepflogen wurden, zusammenhieng und diesen Bestrebungen zur rechten Zeit zu Hülfe kam (wie einst das Deuteronomium der Reformation unter Josia), lässt sich nicht mehr zu geschichtlicher Gewissheit bringen. Ebenso lässt sich darüber nicht mehr entscheiden, wie nahe das Verhältniss seines Verfassers zu dem Apostel Johannes selbst war, ob er z. B. zu den kleinasiatischen *πρεσβύτεροι* gehörte, von deren enger Verbindung mit Johannes Irenäus so Vieles zu berichten weiss; es ist diess aber allerdings um so mehr wahrscheinlich, als ja auch das Evangelium mit der Apokalypse des Apostels in so vielen sachlichen und sprachlichen Eigenthümlichkeiten sich berührt.

Digitized by Google

Je mehr so das Evangelium mittelbar auch ein Produkt des johanneischen Geistes war, desto leichter konnte es dem Apostel beigelegt werden, obwohl gerade diese ausdrückliche Beilegung zeigt, dass die Schrift ursprünglich nicht als eine johanneische in die Welt ausgegangen war, und auch der Verfasser von Kap. 21 selbst mit dem, was er über die unendlich vielen noch unbekannten Thaten Jesu und über das Fortleben des Jüngers sagt, sowohl das bisherige Unbekanntsein des johanneischen Evangelientypus als auch die späte Existenz des Verfassers *implicite* zugibt; auch er deutet die johanneische Autorschaft selbst wieder nur indirekt an, wie wenn er, statt durch Nennung des Namens dem Leser jene Autorschaft geradezu aufzuzwingen, ihn nur mittelbar auf sie hinleiten, ihn veranlassen wollte, frei, aus eigenem Wohlgefallen an der Schrift sie dem ersten Apostel Jesu zuzuerkennen und so seinen Wunsch, dass dieselbe zu apostolischem Ansehen gelangen möchte, zu erfüllen. Diese Beilegung apostolischer Verfasserschaft ist auch sonst nicht ohne Beispiele; so erhielt das erste Evangelium, obwohl nur seine Reden auf Matthäus zurückgeführt werden können, diesen Apostel zum Verfasser, sowohl von Seiten der Nazaräer als von Seiten der Kirche, um damit seine kanonische Dignität und die Authentie seiner Darstellung auszusprechen; so wurde die Apostelgeschichte dem Lukas (von Andern dem Klemens oder Barnabas, vgl. DE WETTE Einl. §. 117) zugeschrieben, um sie dem Apostel Paulus möglichst nahe zu rücken; dessgleichen der gleichfalls anonyme Hebräerbrief bald Paulus selbst, bald Barnabas *(Tertull. pudic. 20)*, bald Lukas oder Klemens von Rom *(Euseb. H. E. 6, 25)*; der Brief, der jetzt unter dem Namen Brief des Barnabas bekannt ist, erhielt diesen erst von der alexandrinischen Kirche zum Verfasser, indem man ihn wegen seiner antijüdischen Tendenz und seiner gelehrten allegorischen Behandlung des Cerimonialgesetzes auf einen Mann, der Heidenapostel und Levit zugleich war, zurückführen zu können glaubte und diess wirklich that, um ihm apostolisches Ansehen zu geben; obwohl der Verfasser selbst sich als Heidenchristen (vgl. c. 16 *ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας πλήρης εἰδωλολατρείας*) und als Zeitgenossen Hadrians (ib. *νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν*, den zerstörten Judentempel) zu erkennen gibt. Wie man auch jetzt noch seit Luther auf Apollos

Digitized by Google

als auf den Verfasser des Hebräerbriefs räth, weil man ihn nicht mehr als paulinisch erkennen kann und doch seine apostolische Dignität nicht ganz fallen lassen will, so suchte man auch schon damals für Schriften, denen man apostolische Dignität zuerkennen wollte, apostolische Verfasser, und zwar solche, auf welche äussere sowohl als innere Spuren und Merkmale hinzuführen schienen.. So gieng es auch mit dem vierten Evangelium, es erhielt den Apostel zum Verfasser, unter dessen Einfluss und Auctorität, in dessen Nähe und zu dessen Verherrlichung es entstanden war, obwohl es selbst diesen Anspruch noch nicht gemacht hatte. Die nachapostolische Zeit hat nicht nur im Namen, sondern auch unter der Auctorität von Aposteln Schriften von apostolischer Dignität komponirt, der Name ist oft erst später zu der Auctorität hinzugekommen, ein Unterschied, der für die richtige Anschauung der Entstehung dieses Theils der kanonischen Litteratur sehr zu beachten ist. Die Frage nach der sogenannten Aechtheit des vierten Evangeliums aber wird durch das hier Bemerkte eine sehr einfache; der beste Beweis gegen dieselbe ist es selbst, wenn man es nimmt, wie es sich gibt, und ihm nicht einen Verfasser aufdringt, den es selbst sich gar nicht beilegt.

Der so eben hervorgehobene Unterschied zwischen Schriften, die unter Auctorität, und solchen, die geradezu im Namen von Aposteln auftreten, findet nun (mit Ausnahme des Hebräer- und Barnabasbriefs, sowie von 1 Joh.) seine Anwendung insbesondere auf das Verhältniss der evangelistischen zu der epistolischen Litteratur. Die Evangelien treten sämmtlich ohne Namen und Titel in die Welt — die jetzigen Ueberschriften können ja theils wegen ihrer Unrichtigkeit, theils davon abgesehen schon wegen ihrer Form nicht von den Verfassern herrühren, sie gehören vielmehr der Zeit an, in welcher man die das εὐαγγέλιον enthaltenden Schriften sammelte und die einzelnen derselben durch die Namen εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον κ. τ. λ. als verschiedene Darstellungen des Einen evangelischen Inhalts bezeichnen wollte —, die Briefe dagegen treten in der Regel als fertige titulirte Urkunden auf; die Evangelien werden erst in Folge des Ansehens, das ihr Ursprung, Inhalt und praktischer Werth ihnen gibt, von der Kirche mit einem ihre innere Tendenz und den Kreis ihrer Entstehung bezeichnenden Namen

Digitized by Google

getauft, der sodann bald buchstäblich genommen zum Autornamen wird, die Briefe dagegen geben sich von Anfang in so bestimmter Form, dass man sie blos annehmen oder als falsche Produkte verwerfen kann; auch der Verfasser des Hebräerbriefs macht am Schlusse seine Person seinen Lesern kenntlich. Es liegt diess zwar schon in der Natur der schriftstellerischen Form dieser beiden Arten von Schriften, sofern zu einem Brief schon formell bestimmte Empfänger und ein bestimmter Verfasser gehören, was Beides bei einer geschichtlichen Evangelienschrift nicht der Fall ist; allein dieser formelle Unterschied schliesst hier auch einen materiellen in sich, die individuelle epistolische Form wurde eben da gewählt, wo es sich um einzelne Gemeinden oder um die Lehre und Auctorität der Apostel, die evangelistische aber da, wo es sich vor Allem um die Darstellung der „αὐτὴ ἡ ἀλήθεια" für die Christenheit überhaupt handelte, obwohl natürlich sich auch Beides in einer Schrift vereinigen liess, wie z. B. im vierten Evangelium, das auch hierin seine universelle Vielseitigkeit zeigt. Die Briefe sind Produkte des Moments, sie wollen weder das Ganze umfassen noch die Entwicklung abschliessen, und darum gehen sie nur auf die immer noch sekundäre Auctorität der Apostel zurück; sie zeigen ebendesswegen die Intention, mit den Lesern sich immer noch auf gleichen Fuss zu stellen, daher die anerkennende und entgegenkommende Herablassung, ja Devotion, durch welche ihre Verfasser die mittelst des apostolischen Namens in Anspruch genommene Superiorität gleichsam wieder gut machen (Kol. 1, 3 ff. 4, 3. 4 *προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν —, ἵνα φανερώσω αὐτὸ ὡς δεῖ με λαλῆσαι.* Eph. 3, 1—8, z. B. V. 8 *ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων.* 6, 19. 20. vgl. 1 Joh. 2, 21 *οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν.* Hebr. 13, 22. Barn. 1, z. B. *ego autem non tanquam doctor, sed unus ex vobis demonstrabo pauca, per quae in plurimis laetiores sitis,* wie 1 Joh. 1, 4. Ignat. Eph. 3 u. s. f.), und die Naivität, mit welcher solche Verfasser ihren keineswegs apostolischen, sondern einfachen Laiencharakter kundgeben, wenn sie einerseits die Gemeinde als völlig ebenbürtig mit sich behandeln und andrerseits in ihre unvollkommenen und mangelhaften Zustände sich selbst mit einschliessen, so dass sie aus dem Ton der apostolischen Auctorität gänzlich herausgerathen (Eph. 4, 14 *ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνι-*

Digitized by Google

ζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας κ. τ. λ.), Erscheinungen, die zugleich beweisen, wie arglos sie verfahren, wie ganz sie in der sie bewegenden Sache leben, fern von dem Bestreben, die Fiktion mit berechnender Umsicht und Schlauheit durchzuführen. Die Evangelien dagegen sind ein *κτῆμα εἰς ἀεί*, sie treten da auf, wo eine Glaubensform zum vollendeten Abschluss, zur Gewissheit ihrer absoluten Wahrheit und damit ihrer Identität mit der ursprünglichen Offenbarung in der Person des Stifters gekommen ist. Die Komposition eines Evangeliums war daher auch ein viel grösseres, viel mehr Verantwortlichkeit mit sich führendes Unternehmen [1]), sie verhielt sich zur Epistolographie wie kirchliche Glaubenssymbole zu kirchlicher Brief- und Schriftstellerei, und es ist daher auch in dieser Beziehung etwas ganz Natürliches, dass sie von ihren Verfassern dem kirchlichen Bewusstsein, blos unter entfernter Hinweisung auf die apostolische Auctorität (Luk. 1, 2. Joh. 19, 35), frei dargeboten und erst von diesem mittelst Zuerkennung apostolischen Ursprungs sanktionirt wurden. Je bedeutender und gewichtiger eine Schrift war, desto weniger nahm sie schon von vorn herein einseitig schlechthinige Auctorität für sich in Anspruch, desto mehr kam ihre Anerkennung von selbst, auf freie geistige Weise, durch das Sichwiedererkennen des allgemeinen Geistes in dem zunächst individuellen Produkte, das er vorfand, zu Stande (s. Schleiermacher, chr. Glaub. II. §. 130, 4). Allein auch diese Auctorität der Evangelienschriften war keine absolute, ausschliessliche Auctorität, welche die Produktivität des Geistes in sich absorbirt, der spätern Zeit nur ein passives Aufnehmen des Gegebenen übrig lässt und darauf Anspruch macht, die Wahrheit nach ihrem ganzen Umfange, den unmittelbaren und vollständigen Ausdruck der Offenbarung Gottes selbst in sich zu enthalten; sie geben sich vielmehr selbst und gelten bei den Zeitgenossen immer noch als individuelle Produktionen, welche einzelne Seiten und Richtungen der Wahrheit oder des Gesammtgeistes vertreten

1) Vgl. *Euseb. Demonstr. ev. 3, 5 Πέτρος οὐδὲ καθῆκεν ἐπὶ τὴν εὐαγγελίου γραφὴν δι' εὐλαβείας ὑπεροχήν*, d. h. weil die Darstellung der Uroffenbarung für das einzelne Individuum wegen der Möglichkeit unvollkommener Auffassung etwas Schwieriges, Bedenkliches ist.

Digitized by Google

und einander gegenseitig ergänzen, und sie gelten nicht als besondere, singuläre Produkte des nur zu einzelnen Organen sich herablassenden göttlichen Geistes, sondern als Produkte des Geistes, der in Allen ist, nicht als abschliessende Normen für den Geist, sondern als Zeugnisse, Urkunden des Geistes, in dessen Besitz man sich so gut als ihre Verfasser weiss, und der auch Andern noch weitere Offenbarungen zu Theil werden lassen kann (vgl. den *παράκλητος* Joh. 16, 12 ff.). So betrachtete man namentlich die Evangelisten als Vertreter verschiedener Richtungen (vgl. die Anm. S. 184), man fasste ihre eigenthümliche innere Tendenz in's Auge und war so weit davon entfernt, sie in die abstrakte Transscendenz hinaufzurücken, welche z. B. die altprotestantische Inspirationstheorie den kanonischen Schriften verleihen wollte; ja sie konnten dieses Aussehen ferner jenseitiger Auctorität für die Zeit des zweiten Jahrhunderts gar nicht haben, da die diesen und andern Schriften zu Grunde liegenden Tendenzen, Judaismus und Christianismus, Gesetz und Evangelium u. s. w., die bewegenden Interessen, die lebendig gefühlten und darum wohl verstandenen, auch sonst in der Litteratur vielfach behandelten Ideen der Zeit selbst waren. Dasselbe *πνεῦμα*, dem jene Schriften entstammten, war man selbst zu haben sich bewusst (1 Joh. 2, 20. 27. 3, 24. Eph. 4, 4 ff. *ἓν πνεῦμα*. 1 Petr. 4, 14. Barnab. 1), man sah den Besitz dieses nie erlöschenden, in seinen Offenbarungen immer noch fortschreitenden Geistes (Joh. 14, 16. 16, 13. 1 Joh. 5, 6—8. Phil. 3, 15 *καὶ εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε, καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει.* 1 Tim. 4, 1 *τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει κ. τ. λ.* Tit. 3, 6. Apok. 19, 10. 22, 16) als das Hauptmerkmal des Christenthums an (ll. cc.), statt rein receptiv zu einem Kanon sich zu verhalten, der in gar keinem organischen Verhältniss zu den Zeitbewegungen gestanden hätte. Man erkannte daher unter den auf apostolische Auctorität zurückgehenden Schriften diejenigen als wirklich apostolisch an, in welchen man den eigenen Geist wiederfand, und war, weil eine Bestätigung des eigenen Glaubens durch die apostolische Auctorität dessungeachtet, namentlich abweichenden Lehren gegenüber, ein Bedürfniss war, froh und schnell bereit, solche Schriften zu finden und gelten zu lassen; man bewegte sich ganz und gar auf diesem praktischen Standpunkte (des *ὠφελεῖσθαι* S. 168), ohne um kritische Fragen sich viel zu kümmern; auch die

Digitized by Google

Gegner einzelner Schriften giengen von solchen innern Glaubensgründen aus, wovon wir an der von Irenäus (3, 11) namhaft gemachten Partei ein Beispiel haben, welche aus Opposition gegen den Montanismus das vierte Evangelium (das Evangelium des Paraklet) verwarf, ein Verfahren, das selbst wieder dazu diente, die Apostolicität der angefochtenen Schriften unüberwindlich zu befestigen und vollends allen Gedanken an Kritik und alle etwa noch vorhandenen kritischen Bedenken zu beseitigen, indem die Angreifer der Schriften auch Feinde des Glaubens waren, und somit die unantastbare Heiligkeit des Glaubens auch den Schriften, die um desselben willen Widerspruch fanden, zu Gute kam. Diesem praktischen Standpunkt gemäss nahm man ja auch noch später weder an der Ungewissheit des Ursprungs mancher Schriften noch an dem ebendamit auf ihnen liegenden Verdacht der Fiktion Anstoss, sondern gebrauchte z. B. dessungeachtet den Brief an die Hebräer, den des Jakobus und Judas, den zweiten Brief Petri, den zweiten und dritten Brief Johannis neben den andern (so Origenes bei Kirchhofer Quellensammlung S. 3. 4. 244 ff. 279 f. 293 f., und Hieronymus ebd. S. 267. 276. 290. 296); auch hier entschied die „Nützlichkeit" (wie z. B. Eusebius H. E. 3, 3 vom zweiten Brief Petri sagt ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν) oder der Umstand, dass man an einer solchen wenn auch nicht sicher apostolischen, doch durch ihr Alterthum ehrwürdigen Schrift eine Urkunde und Bestätigung des wahren Glaubens hatte. Wie wenig namentlich die Fiktion als solche Anstoss erregte, wenn nur der Inhalt nicht der Wahrheit zuwider schien, sieht man schon aus 2 Thess. 2, 2, wo der als Apostel redende Verfasser vor Briefen, die unter dem paulinischen Namen ausgehen (δι' ἐπιστολῆς, ὡς δι' ἡμῶν) warnt, aber nur gegen die falschen Lehren solcher unterschobenen Briefe, nicht gegen die Unterschiebung selbst auftritt; mit Recht hat ferner Ritschl (Entstehung der kath. Kirche S. 195 f.) darauf aufmerksam gemacht, dass das Ansehen, welches die klementinischen Rekognitionen trotz der Zweifel an ihrer Aechtheit genossen, zeige, wie wenig Anstoss man an der Fiktion als solcher nahm; ebenso gieng es mit den apostolischen Konstitutionen und Kanones, bei welchen die Fiktion so offen zu Tage liegt, auch sie werden von der orientalischen Kirche (namentlich von Epiphanius)

Digitized by Google

noch lange gebraucht und endlich nur die erstern, und zwar nicht etwa wegen Unächtheit, sondern wegen ihrer häretischen Elemente, die man ketzerischen Interpolatoren zuschrieb, von der trullanischen Synode verworfen; noch Photius erklärt, dass es mit dem ihnen gemachten Vorwurf der κακοπλαστία nicht viel auf sich habe (vgl. *Cotel. Patr. app. I. p. 190—193. 429*). Ebenso gab man endlich auch in manchen Fällen die solchen Schriften geliehene apostolische Auctorität wieder auf, wenn sie veraltet waren oder sonst mit dem herrschend gewordenen Glauben nicht mehr einstimmten; so bei dem noch von Justin, Ignatius, Klemens von Alexandrien gebrauchten Hebräerevangelium, so in Rom bei dem doch früher von Klemens so vielfach benützten Hebräerbrief, namentlich aber bei der johanneischen Apokalypse, welche die verschiedensten Wechsel von Anerkennung und Verwerfung durchlief, ebenso bei der petrinischen Apokalypse, welche noch der muratorische Kanon trotz des bereits laut gewordenen Widerspruchs anerkennt (Kirchhofer S. 2), und bei dem Pastor des Hermas, der von einer Schrift prophetischen und apostolischen Ansehens seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts zu einem mehr und mehr vergessenen Apokryphon herabsank (s. namentlich das muratorische Fragment a. a. O.; *Eus. H. E. 3, 3* ebd. S. 171). Aus demselben Grund ist auch das Resultat des endlichen Vorhandenseins eines Kanons heiliger Schriften keineswegs das Aufhören der dogmatischen Produktivität der Kirche, sondern vielmehr eine neue Anregung derselben; die Kirche ist jetzt im Besitz einer Reihe apostolischer Schriften, die ihr die Identität ihres Geistes mit dem apostolischen thatsächlich beurkunden und ihr so das Recht geben, nun auch selbst unter Anlehnung an jene Schriften mit eigener apostolischer Machtvollkommenheit weiter zu schreiten. Ehe ein allgemeingültiger göttlicher Kanon da ist, ist sich der Geist der Kirche seiner eigenen Göttlichkeit nur erst unmittelbar bewusst, er setzt sie nur voraus und ist daher im Einzelnen der Wahrheit noch nicht vollkommen sicher, so wie auch noch nicht überall mit sich einstimmig, sondern in verschiedene Geistesrichtungen getheilt; um dieser Unsicherheit und Getheiltheit willen geht er auf den apostolischen zurück und sucht sich seiner Einstimmung mit ihm zu versichern — daher die Komposition neuer und die Kanonisirung der ächten apostolischen Schriften —; aber

Digitized by Google

durch diese Anlehnung an die Apostel wird er eben mündig, er schafft sich durch sie eine apostolische Beurkundung und Bestätigung seiner selbst, die Kirche kommt durch sie in den Besitz des apostolischen Buchstabens, durch dessen Gebrauch sie nun sich selbst in Harmonie mit den Aposteln und darum zu selbstständiger Weiterbildung der Glaubensform berechtigt weiss. Seit dieser Zeit wird daher die Komposition apostolischer Schriften entbehrlich, sie beginnt von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an abzusterben und, wo sie missverständlicher Weise noch fortdauert, in's Apokryphische sich zu verlieren, weil sie von keinem objektiven und allgemeinen kirchlichen Bedürfniss mehr getragen wird; neben sie und allmälig an ihre Stelle tritt nun eine andere, das Bewusstsein der gewonnenen Mündigkeit der Kirche ausdrückende Litteratur, nämlich die Litteratur, die sich nicht mehr an Christus und die Apostel, sondern an die ältesten, den Aposteln noch näher stehenden Vertreter des kirchlichen Geistes hält, namentlich die spätere klementinische und ignatianische Litteratur, bis endlich diese noch ideelle Art und Weise an den kirchlichen Geist als massgebende Auctorität zu appelliren der unmittelbaren, reellen Bethätigung derselben in geradezu dekretirenden Concilien Platz macht. Die nachapostolische Brief- und Evangelienlitteratur stellt uns mithin den natürlichen Trieb der erst werdenden Kirche dar, ihren Glauben auch als urchristliche Wahrheit anzuschauen und dadurch eine sichere Einheit und Bestimmtheit des Glaubens, ebendamit aber auch für sich selbst apostolische Auctorität und Machtvollkommenheit zu gewinnen. Der Geist weiss sich die ihm nothwendigen Formen überall zu erschaffen; davon ist das erste und zweite Jahrhundert eines der lehrreichsten Beispiele. Zugleich geht aus allem Bisherigen hervor, wie unrichtig es ist, die Rückkehr zum ursprünglichen Christenthum in dem passiven Stehenbleiben bei einem dem bewegenden Geiste der Zeiten fremden Schrift- oder Symbolbuchstaben zu suchen; sie kann nur in einer freien, auch Bewegung und Fortschritt anerkennenden Vermittlung mit der nähern und fernern Vergangenheit bestehen, und zwar in einer Vermittlung, die vor jener unkritischen, das Gegenwärtige und Vergangene aus einander zu halten unfähigen Subjektivität der beiden ersten Jahrhunderte die Klarheit und Objektivität des historischen Bewusstseins voraus hat.

Digitized by Google

II.

Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft. Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang und ihr innerer Organismus.

(Fortsetzung.)

Von

Dr. Baur.

Auf derselben Stufe mit dem Lehrbuch de Wette's stehen die Einleitungsschriften von Schleiermacher und Credner. Sie kommen zur weiteren Charakteristik der Periode, von welcher hier die Rede ist, noch besonders in Betracht.

Die Schleiermacher'sche Einleitung in das N. T.[1]) enthält, obgleich wir sie nur in der mangelhaften Form nachgeschriebener, aus verschiedenen Heften ergänzter Vorlesungen haben, manches Eigenthümliche, Geistreiche und Treffende, wie es von Schleiermacher zu erwarten ist. Es werden da und dort neue Gesichtspunkte aufgestellt, die wenigstens nicht ohne ein die Forschung anregendes Interesse sind. Grossentheils sind es jedoch nur einzelne flüchtig hingeworfene Bemerkungen, welche keine durchgeführte Ansicht geben und gar zu oft der nöthigen geschichtlichen Begründung ermangeln.

Von der Schleiermacher'schen Auffassung und Bestimmung der Aufgabe der Einleitungswissenschaft ist schon früher die Rede gewesen. Dass sich Schleiermacher gegen die Behandlungsweise erklärt, welche die Einleitung ins N. T. mit der in das A. verbindet, ist ganz seiner Ansicht von dem Verhältniss des A. T. zum Christenthum gemäss. Da das Erscheinen der beiden Theile der Bibel geschichtlich kein zusammenhängendes Factum sei, so sei es der geschichtlichen Natur der Sache angemessen, wenn man beides

---

1) Sämmtliche Werke, erste Abthl. zur Theol. Bd. 8. 1845.

Digitized by Google

gänzlich von einander trenne. Ein tieferer Blick in die Entstehungsgeschichte des Kanons ist es, dass Schleiermacher nicht blos nach der Zeit der Entstehung des Kanons fragt, sondern auch nach den Motiven und Interessen, aus welchen er hervorging. Er unterscheidet ein doppeltes Interesse, ein theologisches, das der Schule, und ein ascetisches, das der Gemeinden. Aus diesen beiden gemeinschaftlich sei der Kanon, wie wir ihn haben, entstanden. Im Interesse der Gemeinden würden wir nicht an eine strenge Kritik denken, sondern da habe das Interesse der Erbaulichkeit überwogen, je reicher die Sammlung war, um so erfreulicher sei es für die Gemeinden gewesen; die Maxime, welche vom theologischen Interesse ausging, würde, wenn sie allein geherrscht hätte, unser neues Testament mehr beschränkt haben, die des ascetischen Interesses würde noch mehr aufgenommen haben. Betrachten wir das Ende der Sache, die Gestaltung des Kanons seit dem fünften Jahrhundert, so erscheine darin eine gewisse Transaction zwischen jenen beiden Interessen und Maximen. Der Kanon sei ein Werk der Kirche, es gebe keinen Einzelnen, dem man es mehr als einem Anderen zuschreiben könnte, und er sei allmälig durch Ab- und Zuthun entstanden. Die Möglichkeit lasse sich leicht denken, dass unsere neutestamentliche Sammlung hätte können anders ausgefallen sein, als sie ausgefallen ist; wenn wir sagen, es sei ein Werk der göttlichen Providenz, dass der Kanon so geworden, wie er ist, so müsse diess jeder zugeben, der nur überhaupt eine religiöse Betrachtung der Geschichte zulasse. Wenn man aber sage, es sei auch ein Werk der göttlichen Inspiration, dass er so geworden, so können wir diess auch zugeben in dem Sinn, dass das höhere Princip, welches die Schrift den heiligen Geist nenne, in der christlichen Kirche wirksam gewesen sei, aber nicht in dem Sinne, dass es ein besonderer Act der göttlichen Inspiration gewesen sei. Denn der Kanon sei ein Gewordenes und die Urtheile seien lange genug widersprechend gewesen, ehe er zu Stande gekommen sei.[1]) Es ist hier wenigstens ein Anknüpfungspunkt für eine Frage, welche in dem allgemeinen Theile der Einleitung genauer erörtert und geschichtlich begründet zu werden verdiente, die Frage, was das leitende und normirende Princip bei der allmälichen

1) A. a. O. S. 66 ff. S. 74 ff.

Digitized by Google

Constituirung des Kanons war, dass gerade nur diese und keine andere Schriften für kanonisch gehalten und in den Kanon aufgenommen wurden, worauf aber die richtige Antwort nur vom Begriff der katholischen Kirche aus gegeben werden kann.

Eigenthümlich ist in dem speciellen Theile der Schleiermacher'schen Einleitung die Anordnung des Ganzen. Vorangestellt werden die paulinischen Briefe, wofür sich Schleiermacher auf die alte Haupteintheilung in *Ἀπόστολος* und *Εὐαγγέλιον* beruft. Die Sammlung *ὁ Ἀπόστολος* habe offenbar die ältesten neutestamentlichen Schriften enthalten, welche aus dem Bedürfnisse der vor Kurzem gestifteten Gemeinden hervorgingen, und zwar ursprünglich nur die paulinischen Briefe. Was die Kritik dieser Briefe selbst betrifft, so sollte man kaum glauben, in ihr den scharfsinnigen Kritiker des ersten Briefs an Timotheus vor sich zu haben. Dass Eichhorn die drei sogenannten Pastoralbriefe unter gleichmässigen Verdacht zusammengefasst habe, hielt Schleiermacher für eine Uebereilung, die ihren Grund in dem gemeinsamen Namen und der Bestimmung an einzelne Personen habe. Allerdings gebe es eine gewisse Verwandtschaft zwischen 1. und 2. Tim. und zwischen letzterem und Tit. und zwar so, dass 2. Tim. und Tit. besser geordnete Ganze bilden als 1. Tim. Aber bei Kennzeichen der Aechtheit, die auf der Composition beruhen, müsse man sehr vorsichtig sein, denn es gebe von schriftlichen Arbeiten nichts Freieres als gerade Briefe und es sei also sehr schwer, solche Punkte festzustellen, dass man sagen könnte, dass Jemand den oder jenen Brief nicht könne geschrieben haben. Die Sache der drei Briefe, bemerkte Schleiermacher in seinem ersten Entwurf vom Jahre 1829, liege für ihn noch immer so, dass er gegen Titus nichts Ordentliches aufzubringen wisse, gegen 2. Tim. Bedenken habe, die aber nicht stark genug seien, eine Entscheidung hervorzurufen, 1. Tim. aber nicht zu vertheidigen wisse auch bei dem besten Willen. Bei diesem Urtheil blieb Schleiermacher auch in der Folge. Auf jeden Fall schien ihm für 2 Tim., wenn er ächt sei, eine uns ganz unbekannte Zeit und Oertlichkeit innerhalb der Zeit der Apostelgeschichte angenommen werden zu müssen. Die Nachrichten von einer zweiten Gefangenschaft tragen so sehr den Stempel an sich, dass sie nur gemacht seien als eine Hypothese, um Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen. Denn das Einzige, was man

Digitized by Google

bestimmt angebe, sei die Reise nach Spanien, der doch gar keine Tradition von Gemeinden, die Paulus in Spanien gestiftet hätte, zu Hülfe kommen. Für die Classification der paulinischen Briefe stellte Schleiermacher verschiedene Gesichtspunkte auf, er gruppirte sie theils nach dem Inhalt, in welcher Beziehung er Geschäftsbriefe und Gelegenheitsbriefe und bei den letztern die mit freundschaftlichen Herzensergiessungen von denen unterschied, die mehr Analogie mit der mündlichen Verkündigungsrede haben, theils nach den innern Merkmalen der Aechtheit, sofern sich der Charakter des Apostels als des Heidenapostels und die Zusammenstimmung der Briefe mit den aus der Apostelgeschichte bekannten Lebensumständen des Apostels mehr oder minder zu erkennen gibt. Übersehe man den Cyclus der paulinischen Briefe nach dem verschiedenen Grade ihrer Bewährtheit, so stehen die Corinthierbriefe am vollkommensten gerechtfertigt da, denen der Römerbrief schon nicht völlig gleichstehe, weil er uns ein unsicheres Bild der römischen Gemeinde gebe, ohne dass er doch deswegen zu bezweifeln wäre [1]). Zunächst an die Corinthierbriefe

1) Es verdient hier bemerkt zu werden, dass Schleiermacher schon in seinem ersten Entwurf vom Jahr 1829 daran Anstoss nahm, dass die Apostelgeschichte Kap. 28 so wenig mit dem Römerbrief zusammenstimmt. Schwierig sei es, sich eine richtige Vorstellung von dem Zustande der Christen in Rom zu machen, wenn man das Spätere in der Apostelgeschichte vergleiche. Nämlich der Brief setze eine Gemeinde voraus, da Paulus von seinem Hinkommen rede, das Ende der Apostelgeschichte wisse zwar von Brüdern, die ihnen aus Rom entgegenkommen, 28, 15. aber fast so, als ob ihre Anwesenheit Paulum überraschte. Dann kennen auch die Synagogenvorsteher V. 22 das Christenthum nur vom Hörensagen und V. 30. 31 komme gar nichts vor von einem Verhältniss Pauli zu der dortigen Gemeinde. Diese Angaben sucht Schleiermacher so zu vereinigen: Der bei weitem grösste Theil der römischen Christen sei immer ab- und zugegangen und desshalb eine ordentliche Gemeinde-Einrichtung nicht practicabel gewesen. Da der grösste Theil die aus hellenischen und asiatischen Gemeinden zusammenströmenden einzelnen Heidenchristen gewesen seien, so haben sie sich um die Juden nichts bekümmert und diese können so wirklich in Unwissenheit gewesen sein, und die unleugbare Ueberraschung des Apostels könne nur auf die Beschaffenheit der Personen gehen, wie wir ja hernach welche vom kaiserlichen Hause finden u. s. w. Einl. S. 158.

Digitized by Google

würde der erste an die Thessalonicher kommen. Der Galaterbrief habe seine Bewährung in sich selbst durch die von der Apostelgeschichte unabhängigen Data aus dem Leben des Apostels, die kein Anderer fingirt haben könne. Diese Briefe bilden also insofern den Kern der Paulinischen. Dass Schleiermacher in diese Classe der Hauptbriefe des Apostels auch den ersten Thessalonicherbrief aufnehmen konnte, ist auffallend, da er es blos durch die Vergleichung mit der Apostelgeschichte zu motiviren weiss, welche die genaueste Uebereinstimmung zeige, doch nicht so sehr in allen Kleinigkeiten, dass man vermuthen könnte, der Brief sei erst nach der Apostelgeschichte gebildet. Ueber den Epheserbrief äusserte sich Schleiermacher sehr schwankend. Sein Endurtheil ist: Frage man überhaupt, ob es wohl natürlich sei, dass Paulus, wenn er zwei solche Briefe wie Eph. und Col. schreiben wollte, darauf reducirt sein sollte, den einen bei dem andern so zu Grunde zu legen, wie hier geschehen zu sein scheine, zumal zu einer Zeit, wo er doch viele Musse hatte, und wo es auch an Motiven nicht fehlen konnte, so werde die ganze Lage des Briefs zweifelhaft. Weiter lasse sich aber darüber nichts sagen, und allen positiven Hypothesen fehle es an Grund. Die Möglichkeit einer Unterschiebung überhaupt dachte sich Schleiermacher nach einem sehr weiten Begriff. Halten wir die Vorstellung von der Unächtheit einzelner Schriften an die Idee des Kanons, so müssen wir von unserer gewöhnlichen Vorstellung vom Unterschieben uns losmachen, in jetziger Zeit würde es für einen Betrug erklärt werden müssen, aber damals sei es anders gewesen. Wenn wir die grosse Menge von untergeschobenen Schriften betrachten, die es wirklich gab, und berücksichtigen, wie Paulus von jeher so grosses Ansehen in der Kirche genoss, so wäre es wirklich zu verwundern, wenn ihm keine Schrift untergeschoben wäre. Man könne sich mehrere Abstufungen denken. Zuerst, wenn er aramäisch dictirte und sein Schreiber griechisch schrieb. Ebenso lasse sich gut denken, dass er, wenn er keine Zeit hatte, nur den Hauptinhalt angab, aber die Ausführung einem Freunde übertrug, hernach aber den Brief durchsah und als den seinigen anerkannte. So könne es bei dem Epheserbrief gewesen sein, bei 1. Tim. aber könne man sich diess nicht so denken, sondern hier müsse das Andere eingetreten sein, dass er von einem ganz Anderen untergeschoben worden und nur aus pau-

Digitized by Google

linischen Gedanken und in seine Situation hineingeschrieben. Habe der Schreiber die Ueberzeugung gehabt, die Gedanken seien Paulinisch, so habe er es mit gutem Gewissen gethan.[1]) Wer über die Möglichkeit der Unterschiebung so urtheilte, konnte wohl schwerlich glauben, dass in der langen Reihe der paulinischen Briefe 1 Tim. der einzige dem Apostel untergeschobene sei.

Eine ungleich grössere Wichtigkeit, als die Kritik der paulinischen Briefe, hat auch für Schleiermacher noch die kritische Frage der Evangelien. Sie nimmt den grösseren Theil seiner Einleitung ein und es zeigt sich an ihr besonders, wie die Entwicklung des kritischen Bewusstseins auch bei ihm noch auf derselben Stufe steht, wie bei de Wette. Die Behandlung dieser Frage ist bei Schleiermacher ganz darauf angelegt, der Ansicht von dem Verhältniss des johanneischen Evangelium's zu den synoptischen, welche die noch immer vorherrschende und im Grunde allgemein angenommene war, dass nämlich dem erstern die Priorität und der unbedingte Vorzug vor den letztern zukomme, den möglich grössten Grad der Evidenz zu geben. Gewiss soll vor allem sein, dass Johannes die andern Evangelien nicht vor sich gehabt habe. Es sei schon ein bedeutender Fortschritt, wenn sich bis zum höchsten Grade wahrscheinlich machen lasse, dass das Johannesevangelium älter sei, als die andern drei in ihrer jetzigen Gestalt, indem es sich nirgends auf sie beziehe, sondern höchstens auf einzelne durch die Ueberlieferung verbreitete Erzählungen. So wie man nun das allgemeine Verhältniss und den ganz verschiedenen Typus und die verschiedene Tendenz des Johannesevangelium's und der drei übrigen in's Ange fasse, so schwinde der Nerv aller Zweifelsgründe gegen die Aechtheit des erstern. Wir können dann nicht von der Voraussetzung ausgehen, dass die drei ersten Evangelien eine vollkommen zusammenhängende Geschichte enthalten, sondern sie seien aus einzelnen Erzählungen zusammengesetzt, welche grösstentheils von Solchen herrühren, die nicht zum engsten Kreise der Jünger Christi gehörten. Das Evangelium des Johannes dagegen sei das Resultat der apostolischen Auffassung. Und es sei kaum zu bezweifeln, dass Jesus, so wie Johannes ihn dargestellt habe, auch diess könne gesagt und gethan haben, was ihn

1) A. a. O. S. 155. 147. 170. ff.

Digitized by Google

die andern Evangelien sagen und thun lassen, wenngleich man nicht sagen könne, dass aus dem Bilde, das uns die andern Evangelien geben, unmittelbar das durch Johannes gegebene sich bilden lasse. Diess gehe aber ganz natürlich aus der Art hervor, wie die andern Evangelien zu ihren Erzählungen gekommen seien.[1]) Die synoptischen Evangelien betrachtet Schleiermacher im Unterschied von der apostolischen Ursprünglichkeit des johanneischen Evangelium's als aggregirende, sofern sie aus einzelnen Erzählungen von verschiedener Beglaubigung entstanden seien. Die in ihnen sich anhäufenden Materialien seien zum Theil aus zweiter oder dritter Hand gewesen, Manches auch aus noch trüberen Quellen dazu gekommen, wo theils das mangelhafte Gedächtniss, theils die Befangenheit der Vorstellungen, theils die Wundersucht Alterationen in den Erzählungen hervorbrachte. Um sich von dem Verhältniss der drei Evangelien zu einander eine richtige Vorstellung zu machen, komme es besonders darauf an, dass man sich überzeuge, die geschichtlichen Elemente unserer Evangelien seien von der Art, dass sie wegen einer gewissen vorzüglichen Bedeutsamkeit herausgehoben zu werden verdienten, und zwar so, dass unabhängig von den Andern jeder, der auf eine solche Zusammenstellung ausging, sie nicht umgehen konnte, sondern sie vor andern herausheben musste. Die einzelnen Elemente lassen sich in drei verschiedene Abtheilungen stellen: 1) diejenigen Elemente, bei denen Christus in Galiläa theils wohnend, theils als Lehrer umherziehend erscheint, wo sich also Alles in den Umfang von Galiläa einschränkt; 2) diejenigen, die nicht bestimmt galiläisch aber auch nicht hierosolymitanisch sind; 3) die, die ganz bestimmt als hierosolymitanisch aufgeführt werden. Das Uebereinstimmende und Abweichende der verschiedenen Evangelien, meint Schleiermacher, erkläre sich gut, wenn wir nur von der Aufgabe einer Beschränkung der schriftlichen Abfassungen für den Gebrauch und von der verschiedenen Dignität, welche die einzelnen Erzählungen hatten, ausgehen. Das Resultat in Beziehung auf die Evangelien des Matthäus und Lucas ist, dass sie in ihrem gegenwärtigen Zustand als zusammenhängende schriftliche Darstellungen nicht unmittelbar dem apostolischen Zeitalter angehören, sondern aus einzelnen im apostoli-

1) A. a. O. S. 352.

Digitized by Google

schen Zeitalter entstandenen und zum Theil schon hier in Verbindung gebrachten Erzählungen später zusammengesetzt sind, und zwar so, das diess ein Geschäft war, wofür es keine gemeinschaftliche Direktion gab, und wo im Einzelnen Manches unsicher und unbestimmbar in Bezug auf die Zeitverhältnisse sein musste. Bei der ihnen gemeinschaftlichen Voraussetzung von einem einmaligen Aufenthalte Christi in Jerusalem lasse sich kaum denken, dass nicht sollten Erzählungen aus einem frühern Zeitraum mit in diesen Abschnitt gemischt sein, weil sie chronologisch gar nicht geschieden werden konnten, wenn man nicht von einem öftern Aufenthalt Christi in Jerusalem wusste. In Betreff des Marcusevangeliums kann Schleiermacher der Griesbach'schen Hypothese nicht beistimmen. Es bleiben zu viele Differenzen, die sich aus ihr nicht erklären lassen, und man könne ihm einen eigenthümlichen Character nicht absprechen. Es sei völlig gewiss, dass auch dieses Evangelium, ebenso wie die beiden andern, aus dem Kreise der evangelischen Ueberlieferung hervorgegangen und eine Zusammenstellung von einzelnen früher vorhandenen Erzählungen sei. Wenn es auch innerhalb der Grenzen eines canonischen Inhalts sich bewege, so habe es doch in seiner Ueberarbeitung durch das Streben nach Vergrösserung und künstlich hervorgebrachter äusserer Schönheit eine gewisse Hinneigung zum apokryphischen Character. Mit dieser Ansicht von der Entstehung der drei Evangelien aus der evangelistischen Thätigkeit wie sie sich zuerst in einzelnen mündlichen Erzählungen äusserte, die nicht lange ohne die Abfassung kleinerer schriftlicher Aufsätze und eine Zusammentragung solcher bleiben konnte, trat Schleiermacher sowohl der Eichhorn'schen Urevangeliumshypothese als der Gieseler'schen Traditionshypothese entgegen, um beide in einer mittleren Vorstellung zu vereinigen.[1]) Alles nun, wodurch sich nach dieser Auffassung die synoptischen Evangelien von dem johanneischen unterscheiden, betrachtet Schleiermacher als einen unmittelbaren Beweis des apostolischen Ursprungs des letztern und des nicht apostolischen der ersteren. Die vier Evangelien theilen sich in zwei Zweige. Die drei ersten seien solche, die aus einzelnen zusammenhangslosen Erzählungen entstanden seien, was sich schon daraus ergebe, dass sie

1) A. a. O. S. 230, 253, 305 ff.

Digitized by Google

dieselben oft in verschiedener Ordnung und Zeitfolge geben. Im Evangelium des Johannes sei dagegen der biographische Charakter auf's Bestimmteste ausgeprägt. Alles werde auf bestimmte Zeiten bezogen, natürlich nicht in der Absicht, eine Chronologie vom Leben Christi zu liefern, aber doch die ganze Entwicklung der Begebenheiten von seinem öffentlichen Auftreten an. Denken wir uns diese beiden Arten der evangelischen Literatur, die zusammenhangslose und die biographische, so habe die letztere ihrer Ursprünglichkeit nach früher sein müssen, die erstere habe auch später entstehen können, wenn gleich die einzelnen Elemente schon vorher vorhanden waren [1]). Fragt man nun aber, worauf die Voraussetzung des biographischen Charakters des johanneischen Evangeliums beruhe, worauf gründet sie Schleiermacher? ist es etwas Anderes als ein blos subjektives Urtheil, wenn er uns in letzter Beziehung darauf verweist, dass der Totaleindruck des Evangeliums des Johannes ihm nie ein anderer gewesen sei, als dass es nicht aus früher vorhandenen Einzelnheiten zusammengesetzt sei, sondern mit Ausnahme weniger Ergänzungen lauter Selbsterlebtes erzähle, was jedem besonders deutlich werden müsse, wenn man die erkünstelte, nur an einzelnen Punkten heraustretende Lebhaftigkeit des Marcus mit der gleichförmigen vollkommen klaren Lebendigkeit in allen johanneischen Erzählungen vergleiche? [2]) Ist es nicht eine blose Voraussetzung, wenn Schleiermacher so argumentirt: Weil bei Johannes in den Reden Christi gerade das am meisten hervortritt, was am schwierigsten in der Ueberlieferung zu behalten ist, das Dialogische, so sehen wir, dass diese Composition nur von jemand gegeben werden konnte, der mit Christus gelebt hat; weil, um solche Reden, wie Joh. 6. und Extracte aus solchen Dialogen, wie mit Nicodemus und der Samaritanerin, festzuhalten und wiederzugeben, offenbar ein näheres Verhältniss zu Christus dazu gehört, so konnten sie nur von einem Apostel wiedergegeben werden? [3]) Kann man nicht von derselben Prämisse aus ebenso gut auch so schliessen, weil diese Reden ihrer ganzen Art und Beschaffenheit nach so schwer zu behalten waren, so

1) A. a. O. S. 218 ff.
2) A. a. O. S. 318 ff.
3) A. a. O. 219, 323.

Digitized by Google

können sie auch keine treue gedächtnissmässige Ueberlieferung sein, und somit auch nicht auf reiner apostolischer Erinnerung beruhen, sondern sie sind mehr oder minder nur eine freie Composition und als solche können sie auch aus einer weit späteren Zeit sein? Wenn man ferner die Zusammenhangslosigkeit in den Erzählungen der synoptischen Evangelien und die Einheit des johanneischen als den charakteristischen Unterschied der beiden Zweige der evangelischen Literatur und als das Hauptkriterium betrachtet, an welchem sich ein Evangelium ächt apostolischer Abfassung zu erkennen gibt, so beruht auch diess auf einer blossen Voraussetzung. Soll nur das johanneische Evangelium eine das Ganze umfassende einheitliche Darstellung enthalten, so müsste ja voraus schon gewiss sein, dass die Erzählungen der synoptischen Evangelien nur insofern auf historische Glaubwürdigkeit Anspruch machen können, als sie durch das johanneische Evangelium bestätigt werden und in den Zusammenhang desselben sich leicht und natürlich einfügen lassen. Aber eben diess ist ja die Frage, die erst untersucht werden muss. Sieht man auf der einen Seite nur Zusammenhangslosigkeit, auf der andern Einheit, so ist schon entschieden, dass die Zusammenhangslosigkeit der synoptischen Evangelien in der Einheit des johanneischen sich aufheben muss, man setzt demnach die Möglichkeit einer Ausgleichung der Differenzen der beiden evangelischen Darstellungen voraus, ehe diese Möglichkeit selbst in genauere Erwägung gezogen ist. Nicht die Einheit im Unterschied, die selbst noch in Frage steht, ist es, wovon man hier auszugehen hat, sondern eben nur der Unterschied selbst, die thatsächlich vor Augen liegende Differenz der synoptischen Evangelien und des johanneischen und wenn es sich nun zeigt, dass diese Differenz nicht nur eine durch das Ganze hindurchgehende Verschiedenheit ist, sondern auch bis zu einem Widerspruch fortgeht, welcher sich nicht auflösen lässt ohne die Annahme, dass die Wahrheit nur entweder auf der einen oder der andern Seite liegt, so ist die Hauptfrage, auf deren Beantwortung es ankommt, eben nur diese, auf welcher der beiden Seiten wir sie zu suchen haben, und diese Frage selbst kann nicht dadurch entschieden werden, dass die eine der beiden Darstellungen geradezu für eine apostolische erklärt wird, da die Annahme keineswegs eine nothwendige ist, dass die eine der beiden Darstellungen eine apostolische sein muss, son-

Digitized by Google

dern ebensogut auch möglich ist, dass keine von beiden eine solche ist. Die nächste Frage, die hier in Betracht kommt, kann nur sein, welche der beiden Darstellungen die überwiegende historische Glaubwürdigkeit für sich hat, um sie für eine apostolische halten zu können. Der Hauptmangel der Schleiermacher'schen Untersuchung liegt demnach darin, dass Schleiermacher die Frage nach dem apostolischen Ursprung, die nur in die zweite Linie gestellt werden kann, zur Hauptfrage gemacht hat und von der Voraussetzung ausgegangen ist, die eine der beiden Darstellungen müsse eine apostolische sein, woran sich die weitere ebenso willkürliche Behauptung anschloss, dass nur die johanneische dafür gehalten werden könne. Denn wenn auch jene Voraussetzung für sich feststände, so könnte die Frage, welche von beiden die apostolische ist, doch nur nach dem Momente der historischen Glaubwürdigkeit entschieden werden, da die Kategorien der Zusammenhangslosigkeit und der Einheit der schriftstellerischen Darstellung an sich keine Kriterien sind, nach welchen der apostolische Ursprung einer Schrift zu beurtheilen ist. Die einheitliche Darstellung kann ja auch eine bloss erkünstelte sein und die zusammenhangslose in ihrer Zusammenhangslosigkeit nur um so unverdächtigere historische Elemente enthalten. So beruht bei Schleiermacher alles, was er zur Lösung der Frage über das Verhältniss der beiden evangelischen Darstellungen sagt, auf einer blossen Voraussetzung, und wie es nicht anders sein kann, wenn einmal die ganze Ansicht eine blosse Voraussetzung ist, so vertreten auch im Einzelnen überall blosse Behauptungen die Stelle der Beweise. „Alles soll sich deutlich als die Erzählung eines Augenzeugen beurkunden," — „alles hat so sehr das Gepräge der Unmittelbarkeit, dass jeder Gedanke an etwas später Gemachtes ganz verschwindet;" — „nur wenn es wirklich so gewesen war, konnte der Verfasser es erzählen." [1]) Diess sind die immer wiederkehrenden Versicherungen, durch welche uns Schleiermacher von der Wahrheit seiner Ansicht zu überzeugen sucht, und die letzte und höchste Instanz, durch welche vollends alle Zweifel niedergeschlagen werden, ist der Totaleindruck des Ganzen. Es sei recht gut, meint Schleiermacher, dass die Sache des johanneischen

1) A. a. O. S. 328, 329, 339.

Digitized by Google

Evangeliums einmal zur Sprache gebracht sei, und alle Zweifelsgründe gegen dasselbe zusammengestellt worden seien, und so scheine es auch Bretschneider gemeint zu haben, der seine Hypothese später so gut wie zurückgenommen habe. Aber dass unter diesen Einzelnheiten irgend etwas von solcher Erheblichkeit sei, dass man gegen den Totaleindruck des Ganzen die Aechtheit bezweifeln müsse, werde wohl niemand mehr meinen. Die ganze Behandlung dieser Frage ist bei Schleiermacher nur darauf berechnet, die Schwierigkeiten, statt in die Sache selbst einzugehen, zu verdecken und zu verkleinern. Die so bedeutende Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern in Betreff des letzten Mahles Jesu und des Tages der Kreuzigung wird von Schleiermacher nicht einmal hervorgehoben. Der Umstand, dass eine Ansicht über den Aufenthalt Christi durch das ganze Evangelium des Johannes hindurchgeht, die ganz abweicht von der in den andern drei Evangelien, welche doch ein Resultat der Ueberlieferung war, ist ihm zwar wichtig genug, aber nur weil er schon ganz allein den Gedanken an eine Unterschiebung entfernen soll. Der Widerspruch mit den andern Evangelien hebe sich, wenn man diese in ihre einzelnen Bestandtheile auflöse. Wenn man aber das Johannesevangelium in späterer Zeit aus einer gewissen Absicht untergeschoben denke, so begreife man nicht, wie der Verfasser dazu gekommen, so von der evangelistischen Ueberlieferung abzuweichen und eine Ansicht aufzustellen, die mit der allgemeinen einen scheinbaren Widerspruch bilde. Wie wenn besonders nach der Schleiermacher'schen Ansicht vom Ursprung der drei Evangelien es sich so leicht denken liesse, dass ihre Tradition ohne allen geschichtlichen Grund entstanden ist! Auch das kann Schleiermacher auf's Klarste sich denken, wie der Prolog das Produkt der Reden Christi ist, und dass nicht umgekehrt die Reden das Produkt des Johannes sind, weil der Prolog von ihm ist [1]).

Es gibt nicht leicht einen grösseren Machtspruch in der Kritik als die Behauptung Schleiermachers von der Ursprünglichkeit des johanneischen Evangeliums, gegenüber den Synoptikern, und nicht leicht sieht man in das einer solchen Behauptung zu Grunde liegende subjective Interesse so klar hinein, wie hier. Wäre das johanneische Evan-

1) A. a. O. S. 333 f.

Digitized by Google

gelium nicht das ächt apostolische, so gäbe es ja auch keine Schleiermacher'sche Christologie, und ohne diese bestimmte Form der Christologie wäre ja überhaupt die Schleiermacher'sche Theologie nicht, was sie ist, der concreteste Ausdruck der Schleiermacher'schen Individualität. War man zuvor schon stets geneigt, dem johanneischen Evangelium den Vorzug vor den synoptischen zu geben, so ist dieß nun zu einer absoluten Voraussetzung geworden. Die Vorliebe für Johannes und das Vorurtheil gegen die Synoptiker ist ein sehr charakteristischer Zug der Schleiermacher'schen Periode. Bei allen näheren und entfernteren Anhängern der Schleiermacher'schen Theologie ist es der stehende Kanon, dass alle Collisionsfälle zwischen den Synoptikern und Johannes schlechthin nur nach dem letztern zu entscheiden sind, Johannes immer Recht, die Synoptiker voraus schon Unrecht haben. Hier also wenn irgendwo ist ein Punkt, auf welchem die zeitliche Lösung einer Aufgabe der neutestamentlichen Kritik wegen ihrer offenbaren Einseitigkeit unmöglich als eine befriedigende angesehen werden kann.

Was die übrigen kanonischen Schriften betrifft, so ergibt sich bei Schleiermacher, wie bei de Wette, das Urtheil über die Apostelgeschichte von selbst aus ihrer Ansicht von dem Evangelium, mit welchem sie zusammengehört. Auch sie ist weder von Lukas, dem Begleiter des Paulus, verfasst, noch eine zusammenhängende fortlaufend selbstgearbeitete schriftstellerische Darstellung. Da sie nach dem Evangelium geschrieben ist, und dieses, wenn es so früh gewesen wäre, als das erste und von einem Begleiter der Paulus verfasste, zu einer ganz andern ausschliesslichen Auctorität gekommen sein würde, so werde es durchaus zweifelhaft, dass sie von einem Begleiter des Paulus herrühre, und wir kommen zu dem Schluss, dass nur die Materialien von einem solchen aus jener Zeit sind, der Verfasser selbst aber später war. Nach der Analogie des Evangeliums wird angenommen, dass der Verfasser vorgefundene Materialien zusammengestellt und verbunden hat. Diese Zusammensetzung nachzuweisen, die Stellen bemerklich zu machen, wo ein neuer Abschnitt zu beginnen scheint, die Punkte hervorzuheben, wo die spätere Erzählung von der früheren nichts wusste und der Zusammensteller an eine Ausgleichung nicht dachte, ist nach Schleiermacher die Hauptaufgabe der Kritik der Apostelgeschichte. Die ganze Erscheinung, wie

Digitized by Google

sie vor uns liegt, erkläre sich einfach 1) daraus, dass in den grössten und am meisten entwickelten Gemeinden Nachrichten, welche ihre Entstehung, und was damit zusammenhängt, betrafen, vorhanden gewesen und nach und nach in die Hände einzelner mehr gebildeter Gemeindeglieder übergegangen sind, 2) dass in der Verwirrung des jüdischen Kriegs bei dem häufigen Verkehr der Gemeinde von Jerusalem mit den kleinasiatischen auch solche hierosolymitanische Christen, die sich in Besitz von solchen palästinischen Nachrichten gesetzt hatten, nach Syrien und Kleinasien kamen, so dass leicht ein Einzelner, welcher dort lebte, eine Schrift, wie die Apostelgeschichte, schreiben konnte. Dazu kommen die Reiseberichte, die zur Lebensgeschichte des Paulus gehören. Daraus erkläre sich die Beschaffenheit der Materialien, das Ausbleiben derselben von der einen und der andern Seite, nämlich, dass die Nachrichten über Jerusalem nicht weiter gehen, als bis zur ersten Verbreitung des Christenthums in Palästina, dass die Geschichte der Gemeinden nur bis zur Organisation derselben führt, und dass die Geschichte mit dem aufhört, was wir eben davon haben, obgleich die Abfassung vielleicht ein Vierteljahrhundert später geschah, als der darin bemerkte Termin ist. Unstreitig sind in der Apostelgeschichte Materialien verschiedener Art benutzt, Schleiermacher geht aber in seiner Analyse dieser Schrift und in seinem Bestreben, Spuren ihrer Zusammensetzung zu entdecken, zu weit. Die Schleiermacher'sche Kritik hat überhaupt, wie wenn sie ihr Einheits-Interesse am johanneischen Evangelium vollständig erschöpft hätte, und dieses Ideal ihrer apostolischen Anschauung dadurch noch höher stellen müsste, dass sie die übrigen Schriften des Kanons um so zufälliger und fragmentarischer entstehen lässt, eine theilende, auflösende und zersetzende Richtung. Sie nimmt eine Zusammensetzung aus verschiedenen Bestandtheilen nur an, um eine scheinbare Einheit in ihre Elemente aufzulösen. Selbst bei den Reden der Apostelgeschichte dünkt sich Schleiermacher einzelne Relationen als Quelle, und die Meinung Eichhorns, diese Reden seien nach Analogie der griechischen und römischen Geschichtschreibung eingeführt, scheint ihm eine gar zu grosse Unterstützung der Ansicht, dass in der Apostelgeschichte eine zusammenhängende Geschichtschreibung sei. Die Sache ist ihm an sich nicht wahrscheinlich, weil, wer diese Reden ausgeführt hätte, auch sonst mehr Zuthat

Digitized by Google

hineingebracht, schwerlich aber dieselbe Sache, die schon erzählt war, noch einmal und sogar verschieden in Reden vorgebracht haben würde. Von dem Gedanken an eine bestimmte schriftstellerische Tendenz des Verfassers der Apostelgeschichte ist Schleiermacher noch so weit entfernt, dass er alle Fragen über irgend einen besondern Zweck derselben völlig abweist, und selbst die Widersprüche mit den paulinischen Briefen, so weit sie ihm auffallen, sich ganz einfach aus seiner Entstehungshypothese erklären zu können meint. Wie in der Schleiermacher'schen Kritik alles vom johanneischen Evangelium ausgeht und demgemäss auch die Apostelgeschichte nur ebenso atomistisch entstanden sein kann, wie Schleiermacher die synoptischen Evangelien in ihrem Unterschied von der Originalconception des johanneischen Evangeliums entstehen lässt, so bestimmt sich von demselben Standpunkt aus auch das kritische Urtheil über die Apokalypse. Das Schleiermacher'sche Urevangelium ist auch für sie maassgebend. Dem von de Wette aufgestellten Kanon, es stehe in der neutestamentlichen Kritik nichts so fest, als dass die beiden am meisten für johanneisch anerkannten Schriften, das Evangelium und der erste Brief und die Apokalypse, nicht denselben Verfasser haben können, stimmt Schleiermacher vollkommen bei, aber er geht auch noch weiter. Wenn nämlich de Wette doch die Möglichkeit zuzugeben scheint, dass Johannes nicht der Verfasser des Evangeliums ist, wenn die Apokalypse von ihm ist, so kann Schleiermacher dieses letztere Buch an und für sich nicht für ein apostolisches halten. Es habe mehrere Apokalypsen gegeben, welche Aposteln zugeschrieben wurden, die aber alle, nachdem sie eine Zeitlang Interesse erregt, bei Seite gestellt worden seien. Die unsrige habe ihr günstiges Schicksal nicht dem Urtheil der Gegend zu verdanken, in der sie wahrscheinlich entstanden sei, sondern der abendländischen Kirche. Diese Differenz des Ausgangs, wenn wir ihre Genesis betrachten, spreche gar nicht dafür, dass es hinreichend begründet sei, sie für anders geartet zu halten, als jene verworfenen Apokalypsen, von denen wir freilich nichts mehr wissen, die aber gewiss von ähnlicher Form waren. Die Apokalypse steht mit Einem Wort auf dem Grenzpunkt, auf welchem das Apokryphische von dem Kanonischen sich scheidet. Es spricht sich hierin nicht blos die geringe Meinung aus, die Schleiermacher von dem Inhalt und christlichen Werth der Apoka-

Digitized by Google

lypse hat, sondern auch ein Begriff des Kanons, in welchem mit der reinhistorischen Ansicht von demselben noch ein wichtiges dogmatisches Element verbunden ist. Es steht für SCHLEIERMACHER *a priori* fest, dass nichts apostolisch sein kann, was nicht einen bestimmten christlich religiösen Charakter an sich trägt. Da nun die Apokalypse ungeachtet ihres nichtapostolischen Charakters kanonisch ist, sofern sie im Kanon steht, und es nicht möglich ist, den Kanon zu ändern, weil er ein geschichtliches Faktum ist, so unterscheidet SCHLEIERMACHER protokanonische und deuterokanonische Schriften des N. T. Die Apokalypse gehört zu den letztern und nimmt die letzte Stelle in ihnen ein. Wie wir in ihr das Minimum des Kanonischen haben, so gibt es auch ein Maximum, und wir können eine Reihe anlegen, wodurch sich der Werth der verschiedenen Theile des N. T. in eine Ordnung stellt. Unter den Evangelien sei die Stellung des johanneischen von der grössten Wichtigkeit, denn wenn man die drei synoptischen sich als die ursprünglichen denkt, so gewinnen die Abweichungen des johanneischen, namentlich der mehrmalige Aufenthalt Christi in Jerusalem und die Uebergehung der Einsetzung des Abendmahls eine besondere Färbung; und gebe man dabei die Möglichkeit zu, dass ein Apostel ein Buch von so visionärem Inhalt schreiben konnte, wie die Apokalypse, so existire die Möglichkeit, dass das Evangelium nicht von einem Apostel ist. Für ihn, sagt SCHLEIERMACHER, existire diese Möglichkeit nicht, sondern er könne nicht anders als das johanneische Evangelium schlechthin voranstellen; seine erstaunliche Anschaulichkeit, die sich so schwer nachahmen lasse, sei für ihn ein hinlänglicher Beweis, die Nichterwähnung des Abendmahls erkläre er nicht daraus, dass Johannes die andern Evangelien habe ergänzen wollen, sondern dass er nicht erzählen wollte, was in Aller Munde war, aber er möge auch einen andern Grund gehabt haben, den wir nicht mehr angeben können. Er stellte also das Evangelium des Johannes oben an, worin auch liege, dass Johannes keineswegs in den Reden Christi etwas Eigenes hinzugethan habe, wenngleich der Eingang von ihm herrühre, den man aber sehr gut erklären könne, ohne auf alexandrinische Philosophie zurückzugehen. Wie sich das johanneische Evangelium zu den andern Evangelien verhält, so findet ein ähnliches Verhältniss statt zwischen den paulinischen Briefen und den andern, die von Verschiedenen herrühren. Unter den letztern ist aber

Digitized by Google

wieder ein Unterschied. Der erste Brief des Joh. und 1. Petr. haben am meisten Wahrscheinlichkeit für sich, den Aposteln anzugehören, welchen sie zugeschrieben werden, aber schon der Brief des Jakobus kann ihnen nicht gleichgestellt werden. Nur sofern sein Inhalt aus den Vorträgen eines apostolischen Jakobus genommen, die Zusammensetzung aber eine spätere ist, behält sein Inhalt den Anspruch, einer apostolischen Zeit anzugehören [1]). So hat demnach auch für die Schleiermacher'sche Kritik der Begriff des Kanons seine dogmatische Bedeutung nicht verloren: es gilt noch als kritischer Grundsatz, dass die kanonischen Schriften, je mehr sie dem Inhalt unsers christlichen Bewusstseins entsprechen, um so gewisser für apostolisch zu halten sind.

Die dritte unter denselben Gesichtspunkt gehörende Bearbeitung unserer Wissenschaft, die Credner'sche Einleitung [2]), enthält an sich nichts wesentlich Neues, sie kann aber doch hier nicht übergangen werden, da auch sie zur Charakteristik der vorliegenden Periode gehört. Es zeigt sich auch an ihr, wie die überwiegende Richtung dieser ganzen Periode der neutestamentlichen Kritik durchaus dieselbe war, wie sie sich aber auch in ihrer weitern Konsequenz immer mehr in sich selbst verwickelte. Seinen festen Standpunkt nimmt man vor allem im johanneischen Evangelium. Sein apostolischer Ursprung, seine urkundlich historische Glaubwürdigkeit ist die absolute Voraussetzung, von welcher man ausgeht, um von ihr aus, so weit es möglich ist, das ganze System der neutestamentlichen Kritik zu konstruiren. Die Credner'sche Untersuchung des johanneischen Evangeliums beginnt gleich mit der hochpathetischen, einem Kritiker nicht sehr gut anstehenden Argumentation: „Wären wir über den Verfasser des vierten Evangeliums ohne alle geschichtlichen Angaben geblieben, so würden wir aus innern, in dem Evangelium selbst liegenden Gründen, aus der Beschaffenheit der Sprache, aus der Frische und Anschaulichkeit der Erzählung, aus der Genauigkeit und Bestimmtheit der Angaben, aus der eigenthümlichen Weise der Erwähnung des Täufers und der Söhne des Zebedäus, aus der zur Begeisterung gesteigerten Liebe und Innigkeit, welche der Schreibende gegen

1) A. a. O. S. 470 f. 429.
2) Einleitung in das N. T. Erster Theil, erste Abth. 1836.

Digitized by Google

Jesus an den Tag legt, aus dem unwiderstehlichen Zauber, welcher über die ganze ideal aufgefasste evangelische Geschichte ausgegossen ist, aus den philosophischen Betrachtungen, mit welchen das Evangelium beginnt, zu dem Ergebnisse hingeleitet werden: der Verfasser eines solchen Evangeliums kann nur ein Palästinenser, kann nur ein unmittelbarer Augenzeuge, kann nur ein Apostel, kann nur ein Liebling Jesu, kann nur jener Johannes sein, welchen Jesus mit dem ganzen himmlischen Zauber seiner Lehre an sich gefesselt hielt, jener Johannes, der an Jesu Busen ruhete, unter Jesu Kreuze stand, und dessen späterer Aufenthalt in einer Stadt, wie Ephesus, beweist, dass ihn philosophische Spekulation nicht blos anzog, sondern dass er auch unter philosophisch gebildeten Griechen sich zu behaupten verstand" [1]). Wie wenn man also voraus schon wüsste, wie der Apostel Johannes allein habe schreiben können, voraus schon wüsste, dass die Darstellung dieses Evangeliums, ungeachtet ihrer Idealität, eine ächt geschichtliche ist, soll es nur das Werk des Apostels Johannes sein können! In dieser apriorischen Eingenommenheit für das angeblich johanneische Evangelium sieht sodann Credner auch in der kirchlichen Ueberlieferung, welche bekanntlich bis tief in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts von einem johanneischen Evangelium gar nichts weiss, die glänzendste äusserliche Bestätigung des aus der innern Beschaffenheit des Evangeliums abgeleiteten Ergebnisses. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Evangelienfrage voraus zum Nachtheil der Synoptiker entschieden. Alles vereinigt sich daher auch bei Credner in dem Endergebniss, dass unser Matthäus-Evangelium in seiner gegenwärtigen Fassung kein apostolisches Erzeugniss ist. Nicht nur lassen die angeblichen Zeugnisse von einem vom Apostel Matthäus verfassten Evangelium auf unser Evangelium, sofern dasselbe keine Uebersetzung ist, keine Anwendung zu, sondern es sprechen auch andere Erscheinungen dagegen, das Allgemeine und Unbestimmte seiner Fassung und seines Inhalts, die Uebereinstimmung mit der spätern kirchlichen Ueberlieferung und die Abhängigkeit von derselben. Auch unser zweites Evangelium kann in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht das Werk des uns bekannten Markus sein, da die Zeugnisse von einem Evangelium, das Markus,

1) A. a. O. S. 208.

Digitized by Google

als Gefährte des Apostels Petrus verfasst haben soll, nicht auf unser Evangelium passen [1]). Da demnach in den synoptischen Evangelien so wenig Apostolisches ist, so können alle Collisionsfälle zwischen ihnen und dem johanneischen nur gegen sie entschieden werden. Dagegen treten nun aber doch bei Credner, wie zum Theil auch schon bei Schleiermacher, einige Momente hervor, durch welche der unbedingte Vorzug des johanneischen Evangeliums vor den drei andern wenigstens sehr beschränkt werden muss. Ist, wie Credner im Widerspruch mit seinem Vorgänger behauptet, kein hinreichender Grund vorhanden, die einstimmige Ueberlieferung der Kirche, welche den Lukas zum Verfasser des dritten Evangeliums macht, in Zweifel zu ziehen [2]), so muss ihm auch ein höherer Grad historischer Glaubwürdigkeit zugeschrieben werden. Wichtiger jedoch als diese in jedem Fall auf einem sehr unsichern Grund beruhende Autorschaft des Lukas sind die Zugeständnisse, welche von Credner, noch bestimmter als von Schleiermacher, in Betreff des Matthäus- und Markus-Evangeliums gemacht werden. Die von de Wette in ihrer Beziehung auf unser Matthäus-Evangelium willkürlich verworfene, von Schleiermacher auf eigene Weise gedeutete Angabe des Papias, dass der Apostel Matthäus die λόγια, die Aussprüche des Herrn in hebräischer Sprache aufgezeichnet habe, hat für Credner so viel Gewicht, dass er diese apostolische Urschrift als die Grundlage einer spätern Bearbeitung der evangelischen Geschichte unsers kanonischen Evangeliums κατὰ Ματθαῖον betrachtet. Mit ziemlicher Gewissheit lasse sich annehmen, dass die Bergpredigt aus diesen λόγια des Matthäus herübergenommen sei. Ueberhaupt erklären sich so sämmtliche Erscheinungen in unserm Evangelium des Matthäus leicht und natürlich, namentlich das Zusammenstellen sententiöser Aussprüche Jesu, und ebenso der baldige Verlust der Schrift des Apostels Matthäus. Jenem Geschäft habe sich ein Palästinenser unterzogen, indem er neben dieser Grundlage die Aufzeichnungen des Markus in ihrer ursprünglichen Gestalt und die mündliche Ueberlieferung zu Rathe gezogen haben. Unser Evangelium κατὰ Μάρκον sei daraus entstanden, dass ein Anderer seiner schriftlichen Darstellung der evangelischen Ge-

1) A. a. O. S. 95. 123.
2) A. a. O. S. 153.

Digitized by Google

schichte jene Bemerkungen zu Grunde legte, welche Markus, der Gefährte des Petrus, mit Treue, aber ohne Rücksicht auf Ordnung, wahrscheinlich nach des Apostels Tode aufgesetzt habe. Diese Bearbeitung habe den frühzeitigen Untergang der von Markus niedergeschriebenen Notizen veranlasst, auf welche sich das Zeugniss des Papias beziehe [1]). Einen realen Zusammenhang unsers Markusevangeliums mit jener nur fragmentarischen Schrift des Markus bei Papias hat auch schon Schleiermacher angenommen [2]). Wenn nun auch zwischen dem mündlichen hebräischen Urevangelium, das auch Credner annimmt, und der erst nach der Zerstörung Jerusalems erfolgten Abfassung unserer synoptischen Evangelien ein ziemlicher Zeitraum liegt, in welchem, als das Christenthum sich immer weiter verbreitet, die Zahl der Augenzeugen immer mehr abnahm, die Ueberlieferung einen stufenweise zunehmenden verderblichen Einfluss auf die evangelische Geschichte ausübte, welche durch das Einbringen von Zusätzen, Deutungen, den Zeiterscheinungen gemässen Fortbildungen und wunderhaften Ausschmückungen in demselben Maasse als sie an Umfang wuchs, immer mehr an Reinheit verlor und dem Charakter der Sage sich näherte, so fällt doch nach Credner die Entstehung unserer synoptischen Evangelien in keine zu späte Zeit, und sie hatten von Anfang an zu viel ächt apostolische Elemente zu ihrer Grundlage, als dass die Frage über das Verhältniss der synoptischen Darstellung zur johanneischen nicht eine gründlichere Erwägung verdiente, als diess auch bei Credner der Fall ist. Die ganze so bedeutende Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes ist auch von Credner theils nicht tief genug aufgefasst, theils höchst einseitig erklärt. Dass der Schauplatz der Thätigkeit Jesu bei beiden eine ganz verschiedener ist, wird nicht einmal hervorgehoben. In Betreff des Passahmahles wird zugegeben, dass die Angaben des Johannes in unverkennbarem Widerspruch mit den Synoptikern stehen, allein da der Apostel Johannes der Verfasser unsers Evangeliums sei, so müsse seine Angabe als die richtige gelten. Dem Charakter des Johannes soll es ganz angemessen sein, dass er den in Kleinasien vorgefundenen Gebrauch der Passahfeier, weil er etwas ganz Unwesentliches betraf,

1) A. a. O. S. 203 f.
2) Einl. S. 250.

Digitized by Google

unangefochten habe fortbestehen lassen, während er in seinem Evangelium den wahren Hergang der Sache erzählte. Wie wenn es zum Charakter eines Apostels gehören könnte, eben das, was er in seinem Evangelium als eine Sache von der grössten Bedeutung darstellt, in der Praxis für unwesentlich zu erklären! Das Abendmahl habe bei Johannes noch mehr als bei Paulus ein bloses Mahl liebevoller Erinnerung sein müssen, daher sei es zur Aufnahme in sein Evangelium nicht geeignet gewesen, dessen Zweck durch dieselbe nicht gefördert worden wäre. Und doch soll der Zweck des Evangeliums gewesen sein, in den Geist und die Segnungen der christlichen Lehre tiefer hineinzuführen! Dass Johannes nur fünf Wundergeschichten erzähle, soll darin seinen Grund haben, dass der Volksglaube der damaligen Zeit, auch böse Dämonen können die Urheber von Wunder sein, eine besondere Kritik der Wunder nöthig gemacht habe. Auffallender sei die Auslassung der Verklärungsgeschichte. Wann aber die historische Kritik der evangelischen Geschichte nothwendig das Evangelium des Johannes zum Anhalt nehmen müsse, so könne sie kaum umhin, in Folge dieser Auslassung die Angabe der drei Synoptiker in das Gebiet der Mythen zu verweisen [1]). Durchaus soll also nur das johanneische Evangelium das ächt historische sein, während man doch auf der andern Seite anerkennen muss, dass die Eigenthümlichkeit dieses Evangeliums nur aus der Individualität seines Verfassers und seiner idealen Richtung begriffen werden kann. Ein Johannes, das innige Gemüth, erfüllt von religiöser Begeisterung, der tiefe Geist, philosophischer Forschung zugewandt, habe unmöglich sich begnügen können, die erhabene Erscheinung Jesu blos von ihrer äusseren Seite aufzufassen. Ihm sei das Zurückführen des Einzelnen in der Erscheinung auf seinen letzten Grund, Einheit des geistigen Anschauens, pragmatische Behandlung der evangelischen Geschichte nothwendiges Bedürfniss gewesen. Offenbar führe er uns seinen göttlichen Meister in solcher Weise vor, wie derselbe in spätern Jahren in Einheit der Anschauung vor seiner Seele stand. Er gebe die Rede Jesu wieder theils wörtlich genau, theils besonders die längere, ihm als Eigenthum angehörende, mit Hervorhebung und Ge-

1) A. a. O. S. 240 f. S. 264 f.

Digitized by Google

staltung desjenigen, was in wesentlicher Beziehung zu jenem Erfassen der Totalität Jesu in ihrer höhern Einheit stehe, zu welchem Johannes sich erhoben habe. Wie aber Johannes zu dieser ihn charakterisirenden und die Form seines Evangeliums bedingenden Auffassung gekommen sei, darüber gebe uns die Geschichte keinen unmittelbaren Aufschluss. Die Geschichte schweige, und der Glaube fühle sich über dieses Schweigen um so leichter beruhigt, als er von Christus selbst auf seine Apostel verwiesen, unser Evangelium als das Werk eines Apostels und zwar des Lieblingsjüngers des Herrn äusserlich nothwendig gelten lassen und anerkennen, innerlich nothwendig verehren, bewundern und lieben müsse; d. h. es lässt sich nicht beweisen, dass das Evangelium ungeachtet seiner eigenthümlichen idealen Richtung streng geschichtlich ist. Wenn man es aber auch nicht beweisen kann, so muss man es eben glauben, dass es so ist, glauben, weil es ja das Evangelium des Lieblingsjüngers ist. Wie kann man es aber glauben, wenn doch vor allem diess in Frage steht, „ob es Jesus selbst war, welcher unsern Evangelisten, seinen Lieblingsschüler, vor Andern in den verborgenen Tiefen seines eigenen Wesens eingeweiht hatte, oder ob Johannes durch selbstständiges Forschen zu dieser tiefern Erkenntniss gelangt war?[1])“ d. h. ob der wesentliche Inhalt seines Evangeliums ein von Jesu ihm mitgetheilter oder von ihm selbst producirter ist? Wie kann man es glauben, wenn in Betreff der Logoslehre nur das zweifelhaft sein soll, „ob Johannes der Erste war, welcher die alexandrinische Logoslehre auf Christus anwandte, oder ihm schon Andere irgendwie damit vorangiengen?“ Ist demnach die Logosidee in jedem Falle erst aus der alexandrinischen Philosophie auf das Christenthum übergetragen, hat sie „ihre objektive Gültigkeit nicht darin, dass Christus selbst ihre Quelle ist, weil ja diess auf die dem Geiste des Christenthums widerstreitende Annahme einer Geheimlehre führen würde“, welcher weitgreifende Einfluss ist schon dadurch der Subjektivität des Apostels Johannes auf seine Darstellung der evangelischen Geschichte eingeräumt? Wir stehen mit Einem Worte hier schon auf dem Punkte, auf welchem die bisherige Ansicht von dem Verhältniss des johanneischen Evangeliums zu den synoptischen in der Darstellung Credners sich vollends in

1) A. a. O. S. 253.

Digitized by Google

eine völlige Antinomie auflöst. Auf der einen Seite soll es, als das einzige unmittelbar apostolische Evangelium, das wahrhaft geschichtliche sein, welchem die synoptischen auf allen Punkten, auf welchen sie mit ihm nicht übereinstimmen, schlechthin nachstehen müssen, auf der andern kann man nicht läugnen, dass dieses Evangelium ein zu eigenthümliches ist, um es für eine rein objektive Darstellung halten zu können. Man gibt zu, dass es spekulative, aus der hellenischen Philosophie genommene Elemente in sich aufgenommen, dass der Inhalt der evangelischen Geschichte, die Person Christi erst im Geiste seines Verfassers, in seiner innern Anschauung, dadurch, dass er sich in den gegebenen Inhalt immer mehr vertiefte, und ihn sich aneignete, aber auch mit der wachsenden Zeitform sich immer freier zu ihm verhielt, zu dieser bestimmten Form sich ausgebildet habe, dass es überhaupt das subjektive Gepräge der Individualität seines Verfassers an sich trage. Diese Antinomie tritt uns bei Credner in ihren beiden einander das Gleichgewicht haltenden Seiten entgegen, da Credner in Ansehung des subjektiven Charakters des Evangeliums grössere Concessionen macht als Schleiermacher, welcher mit gutem Bedacht in der Logoslehre von alexandrinischer Spekulation nichts wissen will. Wie soll also diese Antinomie gelöst werden, kann sie anders gelöst werden als dadurch, dass man die eine der beiden Seiten der andern unterordnet, somit entweder die Idealität des Evangeliums läugnet, oder den geschichtlichen Charakter gegen sie aufgibt? Um aber zur Entscheidung darüber zu kommen, welcher dieser beiden möglichen Wege einzuschlagen ist, was bleibt anders übrig, als das Bestreben, beide, die Eigenthümlichkeit des Evangeliums und seine Differenz von den synoptischen auf ihren reineren Begriff zu bringen, sowohl in den Unterschied tiefer einzudringen, als auch die innere Einheit in ihrem durchgreifenderen Zusammenhang aufzufassen?

Es ist diess überhaupt der Charakter der Credner'schen Einleitung, so weit sie etwas Eigenthümliches hat, dass in ihr die verschiedenen Richtungen, zwischen welchen bisher die Kritik schwankte, durch die Zugeständnisse, die nach beiden Seiten hin gemacht werden, vollends die Gestalt von Antinomien annehmen. In der Kritik der paulinischen Briefe zeigt sich diess an der höchst eigenthümlichen Vorstellung, welche sich Credner von der Entstehung der Pastoral-

Digitized by Google

briefe macht. Die beiden Briefe an Timotheus sind auch nach Credner geschichtlich unbegreiflich. Dazu kommen namentlich bei dem zweiten dieser Briefe innere Widersprüche, welche den unabweisbaren Verdacht der Unächtheit begründen. Zweimal nämlich spreche der Apostel von dem Ausgange seiner Haft. Nach der ersten Stelle 2 Tim. 4, 6—8 erkläre er auf das Entschiedenste, dass seine Haft mit seinem baldigen Tode enden werde, in der zweiten dagegen 4, 16—18 erkläre derselbe Apostel mit gleicher Zuversicht, dass seine Lossprechung nicht ausbleiben könne und werde. Diese beiden Aeusserungen könne aber Paulus unmöglich in einem und demselben Briefe gethan haben. Bei weiterer Prüfung ergebe sich sodann, dass jene im Widerspruch zu einander stehenden Stellen durchaus paulinisches Gepräge haben, es überrasche, dass neben dieser doppelt vorhandenen Stelle auch ein doppelter Eingang 1, 3. 5 und 1, 3. 4, doppelte Einladung 4, 9 u. 4, 21 und doppelter Schluss 4, 22 vorhanden seien. Die Ueberraschung steige bei der Wahrnehmung, dass diese doppelt vorhandenen Stellen nebst dem, was ihnen unmittelbar angehöre, durchaus nichts Unpaulinisches enthalten und sich leicht zu zwei kurzen zu verschiedenen Zeiten geschriebenen Einladungsschreiben vereinigen lassen, dass dagegen alles dazwischenstehende auch dasjenige sei, was durch Sprache und Inhalt allein gegründeten Anstoss errege. Alles diess führe zu dem Ergebniss, dass der zweite Brief an Timotheus durch die berechnete Verschmelzung zweier paulinischer Briefe und das Hinzuthun eines grossen fremdartigen Bestandtheils seine gegenwärtige Gestalt erhalten habe. Auf diese Voraussetzung hin machte Credner den Versuch, aus unserm zweiten Brief zwei ächte paulinische Briefe herauszuschneiden. Der ältere dieser beiden Briefe mit der Hauptstelle 4, 16—18 ist in der ersten römischen Gefangenschaft geschrieben, um den Timotheus, dessen die Apostelgeschichte seit 20, 4 nicht mehr gedenkt, der aber nach dem Colosserbrief bei dem Apostel ist, zu ihm nach Rom zu berufen. Der zweite dieser Briefe soll aus der zweiten römischen Gefangenschaft geschrieben worden sein. Nach der Entlassung aus der ersten und dem daraus folgenden Besuch habe dem Apostel mit der gewonnenen Einsicht in die wahre Lage der Dinge, namentlich in Bezug auf die Verbreitung der Heiden über die Erde, die Ueberzeugung sich aufdringen müssen, dass die frühere Erwartung von seiner

Digitized by Google

Bestimmung, berufen zu sein zu einer persönlichen Verkündigung des Evangeliums unter allen heidnischen Bewohnern der Erde, nicht in Erfüllung gehen könne. Als er über Asien und Griechenland abermals nach Rom gekommen, sei er zum zweitenmal festgenommen worden und habe erkannt, dass diese Haft mit seinem Tode enden werde. Verlassen, wie er war, habe er vor seinem Tode den Timotheus und Markus nochmals bei sich zu sehen gewünscht. Auf dem Uebrigen, das nach Ausscheidung dieser beiden Briefe noch als Inhalt von 2 Tim. zurückbleibt, sollen allein die gegen den paulinischen Ursprung erhobenen Einwürfe lasten. So theilen sich demnach die beiden Meinungen, von welchen die eine die Aechtheit, die andere die Unächtheit des Briefs behauptet, gleichmässig in den Inhalt desselben und da Credner ferner die Unächtheit des ersten Briefs an Timotheus ebenso entschieden behauptet, als die Aechtheit des Briefs an Titus, so findet auch hier dasselbe Verhältniss statt. Die Frage über den Ursprung dieser Briefe ist auf quantitativem Wege gelöst, sie sind zwischen den Gegnern und Vertheidigern ihrer Aechtheit durch eine äusserliche Theilung in zwei ziemlich gleiche Theile getheilt. Da nun aber dieser quantitative Weg zur Lösung der Frage, wie sogleich in die Augen fällt, so gut wie keine Lösung ist, so stellt sich uns in dieser neuen Hypothese die kritische Frage über diese Briefe nur als reine Antinomie dar. Sieht man über das Unhaltbare der Hypothese in ihrer bestimmten Form hinweg, so bleibt nur die allgemeine Behauptung zurück, dass diese Briefe sowohl ächt als unächt sind, dass beide Theile, die Gegner und die Vertheidiger der Aechtheit mit gleicher Berechtigung einander gegenüberstehen. Und je mehr eine solche Hypothese, bei welcher das Willkürliche aller ihrer Behauptungen so klar vor Augen liegt, nur als das Erzeugniss der Noth und Verlegenheit angesehen werden kann, um so mehr dient sie nur dazu, als Resultat der bisherigen Untersuchungen über sie eben diess herauszustellen, dass sie nicht anders als unter dem Gesichtspunkt einer Antinomie aufgefasst werden können, deren Lösung nach beiden Seiten hin gleich grossen Schwierigkeiten unterliegt. Wie sehr es der Hypothese selbst an aller Haltbarkeit und Wahrscheinlichkeit fehlt, darf kaum gezeigt werden. Sie geht von dem Widerspruch aus, welcher in den beiden Stellen 4, 6—8 und 16—18 liegen soll. Ist es denn aber so unvereinbar, wenn der Apostel in

Digitized by Google

der ersten Stelle von dem ihm bevorstehenden Zeitpunkt seines Abscheidens spricht, und von dem Ende seines Laufs, das ihm nur noch das in Aussicht stelle, den Kranz der Gerechtigkeit von dem Herrn, dem gerechten Richter, an jenem Tage zu empfangen, und in der letztern die Hoffnung ausdrückt, dass ihn der Herr von jedem bösen Werk erlösen und in sein himmlisches Reich retten werde? Die Unvereinbarkeit der letztern Stelle mit der erstern weiss Credner nur darauf zu gründen, dass *βασιλεία τῦ θεῦ*, wie überall bei Paulus, so auch hier nichts anderes bedeuten könne, als das erwartete messianische Reich. Der Apostel könne an dieser Stelle nach Zusammenhang und Sprachgebrauch nichts Anderes sagen wollen als: der ersten Gefahr sei er entgangen und er sei überzeugt, dass auch jede weitere Gefahr an ihm bis zum Eintritt des Messiasreichs vorübergehen werde. Aber erwartet denn der Apostel ein erst durch die Parusie von Christus zu errichtendes messianisches Reich? Die Parusie ist ihm ja nur der Moment, in welchem er die *βασιλεία* Gott übergeben, seine *βασιλεία* überhaupt ihr Ende haben wird. Ist nun eine *ἐπουράνιος βασιλεία* Christi dem Apostel nach Ausdruck und Begriff fremd, so kann daraus nur die Folgerung gezogen werden, dass auch diese Stelle, wie so manche andere in diesen Briefen, ein unpaulinisches Gepräge an sich trägt. Von einem Widerspruch aber zwischen den genannten beiden Stellen kann auf keine Weise die Rede sein, und es beruht demnach auch alles, was Credner weiter darauf baut, um aus 2 Tim. neben den unächten Bestandtheilen zwei ächte zu ganz verschiedenen Zeiten abgefasste paulinische Briefe mit augenscheinlicher Willkür herauszuconstruiren, auf dem unhaltbarsten Gründe. Auf dieselbe Weise ist die ganze Hypothese ein bloses Gewebe unbegründeter Voraussetzungen. Es soll mit den drei Hirtenbriefen eine absichtliche Fälschung vorgegangen, und doch weiss Credner über den Zweck dieser Fälschung eigentlich nur so viel zu sagen, dass er ein sehr edler gewesen sei. Ausgesprochen sei zwar derselbe nirgends klar, aber aus vielen Bedeutungen gehe bestimmt hervor, dass er kein anderer gewesen sei als eine Vermittlung zwischen den Petrinern und Paulinern, so wie die Abstellung gewisser verkehrter Spekulationen, und man dürfe sagen, dass diesem Ziele im ächten Geist des Paulus nachgestrebt sei. Ein neues Licht zur Aufhellung des Dunkeln, das auf diesen Briefen liegt, dämmert

Digitized by Google

uns also in den Petrinern und Paulinern auf! Wer aber in diesen Parteigegensätzen den Zweck dieser Briefe aufsucht, der sollte sich auch bestreben, in die geschichtlichen Verhältnisse, in welchen sie wurzeln, tiefer einzudringen. Auf welcher unklaren und unmotivirten Geschichtsanschauung hier aber alles beruht, ist schon daraus zu sehen, dass, während doch die geschichtlichen Verhältnisse in allen drei Briefen dieselben sind, der erste Brief an Timotheus unächt, der an Titus aber ächt sein soll. Von Petrinern und Paulinern zu reden, ohne sich ebendamit zu der Nothwendigkeit gedrängt zu sehen, diese Briefe unter einen ganz andern Gesichtspunkt zu stellen, ist nur eine neue Halbheit. Gleicher Art ist auch alles Uebrige, was noch zur Credner'schen Hypothese gehört. Der Fälscher soll seinen Betrug mit zwei, vielleicht aus dem Nachlasse des Timotheus erhaltenen Briefen des Apostels begonnen und sich den Brief an Titus zum Muster genommen haben. So sei unser zweiter Brief an Timotheus entstanden. Als dieser erste Versuch gelungen war, sei ein zweiter freierer gewagt worden, in unserem ersten Brief an Timotheus, die weitere Ausführung des im zweiten Briefe Angedeuteten. Nun sei es noch darauf angekommen, dem Briefe an Titus die grösstmögliche Verbreitung zu sichern, denn er sei das eigentliche Glied, durch welches die beiden gefälschten Briefe an den Timotheus mit den ächten paulinischen Schreiben verkettet waren. Dieser weiteren wirklichen Verbreitung sei aber nach der damals herrschenden Ansicht die Privatbestimmung des Briefs an den Titus entgegen gewesen. Um diess Hemmniss möglichst zu beseitigen, habe der Fälscher der Briefe an den Timotheus die kurze Uebersicht des Briefs in unsere jetzige längere Tit. 1, 1—4 erweitert, wodurch, obschon sie dem Ton und Inhalt des Briefs an den Titus nicht gehörig entspreche, das Schreiben einen mehr amtlichen und öffentlichen Charakter erhalten habe. Es sei nun nicht mehr ein Privatbrief, sondern ein apostolischer Amtsbrief und als solcher allgemein verbindend gewesen. Eine solche Kritik spricht sich selbst das Urtheil. Die Periode, welcher sie angehört, ist bis zu einem Punkte fortgeschritten, auf welchem die Kritik selbst alles thut, um sich in Misskredit zu bringen. Hypothese reiht sich an Hypothese, und jede Hypothese ist in ihrem Mangel an geschichtlicher Begründung nur dazu da, sich in sich selbst aufzulösen. Die entgegengesetztesten Behauptungen

Digitized by Google

haben das gleiche Recht und in dem Widerstreit der Meinungen weiss noch Niemand, wer zuletzt Recht behalten wird.

Dieselbe Unsicherheit des im Zustand der Antinomie und des Zwiespalts mit sich selbst befindlichen kritischen Bewusstseins lässt sich in der Credner'schen Einleitung auf allen Punkten wahrnehmen, auf welchen das kritische Urtheil sich nicht von selbst ergibt. Gegen den Epheserbrief, dessen Aechtheit de Wette in Zweifel gezogen, Schleiermacher ganz dahingestellt gelassen hat, scheint Credner nicht den geringsten Verdacht zu hegen. Bei dem Jakobusbrief stellt Credner nicht nur die Behauptung auf, dass die Zweifel über seine Zulassung in den Kanon ursprünglich bloss auf die Frage, ob Jakobus, der Bruder des Herrn, ein Apostel gewesen sei oder nicht, sich bezogen haben, sondern macht auch der Kritik den in der That unbegreiflichen Vorwurf, dass sie diesen Gesichtspunkt nicht immer festgehalten und dadurch die ganze Untersuchung über den Brief bis auf die Gegenwart herab in grenzenlose Verwirrung gebracht habe [1]). Bei dem ersten Brief Petri meint man sogar eine jener Betschwestern zu hören, welchen de Wette bei den Pastoralbriefen ihr Jammern so ernstlich niedergelegt hat. Der neuesten Zeit sei es vorbehalten gewesen, mit Gründen, von welchen man wohl wünschen möchte, dass die vermeintliche Kritik zu ihrer eigenen Ehre sich solcher nicht bedient hätte, den petrinischen Ursprung des Briefs zu verdächtigen [2]). Wie deutlich sieht man hier die Kritik dieser Periode an sich selbst irre werden, wenn selbst die Kritik eines Eichhorn und de Wette, wegen ihrer Zweifel an der Aechtheit 1 Petr., von Credner das Prädikat einer Afterkritik erhält? Hier sind es doch wenigstens verschiedene Kritiker, welche bei der Bestreitung und Vertheidigung der Aechtheit zweifelhafter Schriften nach der subjektiven Ansicht, die sie selbst von dem Werth ihrer kritischen Behauptungen haben, sich als Kritiker und Afterkritiker gegenüberstehen. Wenn aber ein und dasselbe kritische Subjekt bei derselben Frage so mit sich uneins wird, dass das Interesse der Bestreitung dem der Vertheidigung das völlige Gleichgewicht hält, und seine eigene Kritik in Afterkritik umzuschlagen droht, ist diess nicht die auffallendste Gestalt der Antinomie, in

1) A. a. O. S. 590.
2) A. a. O. S. 647.

Digitized by Google

welche das kritische Bewusstsein kommt? Diese Erscheinung stellt sich uns in der Credner'schen Einleitung auf's Neue in ihrem Urtheil über die Apokalypse dar. Johannes ist der Verfasser der Apokalypse und ist es nicht, der Verfasser ist nicht der Apostel Johannes, sondern der Presbyter Johannes. In diesen wenigen Worten ist die Lösung der schwierigen, den Ursprung der Apokalypse betreffenden Frage ausgesprochen. Credner stimmt ganz dem von de Wette und Schleiermacher in Hinsicht des johanneischen Evangeliums und der Apokalypse aufgestellten Kanon bei. Auch er findet zwischen dem Verfasser der Apokalypse und dem ihm als Verfasser des Evangeliums geltenden Apostel Johannes eine so tief greifende Verschiedenheit, dass selbst der Vermuthung, das Evangelium und der erste Brief seien die Erzeugnisse eines gereifteren geistigen Fortschreitens des Apostels, der darum in früherer Zeit auch die Apokalypse geschrieben haben könne, als durchaus unnatürlich und unzulässig kein Raum gestattet werden kann. Dagegen müsse die Kritik dem sogenannten Presbyter und Schüler des Herrn, Johannes, die Apokalypse zuerkennen. Die Apokalypse ist demnach keine apostolische Schrift und man hat volle Freiheit, bei der Nichtidentität des Verfassers der beiden angeblich johanneischen Schriften die Apokalypse und das Evangelium in der ganzen Weite ihres Unterschieds auseinanderzuhalten. Kaum ist jedoch dieses Zugeständniss gemacht, so wird schon wieder die Einleitung getroffen, die beiden von einander getrennten Schriften einander so nahe als möglich zu bringen. Es geschieht diess vor allem dadurch, dass derselbe Presbyter Johannes, welcher die Apokalypse geschrieben hat, auch der Verfasser des zweiten und dritten Briefs des Johannes sein soll. Die beiden Briefe haben als Erzeugnisse des Apostels Johannes eine Stelle im N. T. gefunden. Die innere Kritik rede dieser apostolischen Abkunft das Wort, die äussere oder historische Kritik aber finde, dass man in den ersten Jahrhunderten die beiden Briefe als apostolischen Ursprungs vielfach in Abrede gestellt habe, und könne folglich nicht umhin, dieselben dem Apostel Johannes ab- und dem Presbyter Johannes zuzusprechen. Sie erkenne dann in den beiden Briefen, gegenüber den ächten Schriften des Apostels Johannes, ein ähnliches Verhältniss, wie bei dem 21sten Kapitel des vierten Evangeliums zu dem übrigen Evangelium stattfinde, achte um so mehr auf gewisse Ab-

Digitized by Google

weichungen vom johanneischen Ausdruck, und erkläre sich die Verwandtschaft theils aus dem Einflusse, den Johannes in seinem Kreise geübt habe, theils aus der Bekanntschaft mit dem ersten Briefe. Auch der Apokalypse muss diess zu gut kommen, und man kann ihr doch wenigstens noch etwas mittelbar Apostolisches zufliessen lassen. Der Presbyter Johannes soll zwar ein unmittelbarer Schüler Jesu gewesen sein, in späterer Zeit aber müsse er sich dem überwiegenden Einfluss des Apostels Johannes hingegegeben haben. Seine Sprache und Ausdrucksweise, die bei religiösen Vereinen leicht einen übereinstimmenden äusseren Charakter annehmen (wie schon das vom Apostel Johannes nicht geschriebene 21ste Kapitel des Evangeliums zeige), habe er sich als Verfasser des zweiten und dritten Briefs des Johannes angeeignet. Hiemit wäre doch immer noch ein gewisser Zusammenhang zwischen dem Verfasser der Apokalypse und dem Apostel Johannes gerettet. Die Presbytershypothese bietet aber noch einen weiteren Vortheil dar. Als die Hauptstütze des Anspruchs, welchen die Apokalypse auf apostolischen Ursprung zu machen hat, mussten von jeher die ihr so günstig lautenden äusseren Zeugnisse betrachtet werden, die, so geneigt man auch sein mochte, die Entscheidung, die man zu geben hatte, auf die Seite des Evangeliums fallen zu lassen, als ein nicht so leicht zu beseitigendes Hinderniss im Wege standen. Gab es nun aber neben dem Apostel Johannes noch einen andern Johannes, den Presbyter, wie leicht lässt sich denken, dass eine Verwechslung der beiden gleichnamigen Personen stattfand, und die Autorschaft der Apokalypse vom Presbyter Johannes auf den Apostel Johannes übergieng? Die Möglichkeit einer Verwechslung der beiden Johannes liege gar nicht so fern, sobald man sich nur im Geiste in jene Zeit zu versetzen und aller aus späterer Zeit herkömmlicher Vorstellungen, von welchen unser Urtheil gewöhnlich bestochen sei, zu entschlagen vermöge. Gerade der Umstand, dass sowohl der Presbyter als der Apostel Johannes unmittelbare Schüler Jesu waren, erkläre die frühzeitige Verwechslung. Und wenn selbst in Ephesus die Vergesslichkeit so weit gegangen sei, dass man zwei Gräber vom Apostel Johannes nachwies, so dürfe es durchaus nicht befremden, dass auswärtige Christen, wie Justin der Märtyrer und Irenäus, den Schüler des Herrn, der die Apokalypse geschrieben, zum Apostel gemacht haben, womit von ihnen nur die Meinung der

Digitized by Google

grossen Mehrheit der Christen, denen der Presbyter Johannes gänzlich fremd war, ausgesprochen worden sei. Nachdem die historischen Beziehungen der Apokalypse früh verloren gegangen waren, sei der Gedanke sehr nahe gelegen: ein solches Buch, welches die gesammte Zukunft des Christenthums voraussagend beherrsche, könne schon seiner Wichtigkeit wegen nur einem Apostel offenbart worden sein [1]). Hiemit wäre nun die Presbyterhypothese mit allem, was sie Einleuchtendes hat, dargelegt. Und doch! an welchem schwachen Faden hängt sie, wenn sie einzig und allein an das bekannte Fragment, in welchem Papias den πρεσβύτερος Ἰωάννης nennt, angeknüpft werden kann. Alles Andere ist eine blosse Combination, deren Motive nur in dem Interesse liegen, die für nichtapostolisch erklärte Apokalypse doch für johanneisch halten zu können und wenn auch von einem andern Johannes verfasst, wenigstens aus der unmittelbaren Umgebung des Apostels hervorgehen zu lassen. Ist aber dieses Interesse ein ächt kritisches? Steht einmal in Folge der Voraussetzung, von welcher man hier ausgeht, so viel fest, dass die Apokalypse keine Schrift des Apostels Johannes ist, so kann sie ja von irgend einem Andern, der sich auch bloss fälschlich Johannes nannte, verfasst sein. Ist es nicht eine höchst gewagte Annahme, dem uns so zufällig aus einer vereinzelten Notiz bekannten Presbyter, dessen Identität mit dem Verfasser der beiden Briefe auch nur Vermuthung ist, die Apokalypse zuzuschreiben? Ist es wahrscheinlich, dass der Verfasser einer Schrift, welche für die Christen der ältesten Zeit so grosse Bedeutung hatte, durch blosse Verwechslung des Namens so sehr aus der Geschichte verschwunden ist, dass Niemand auch nur das Geringste von ihm zu sagen weiss? Warum legt man also auf diesen Presbyter so grosses Gewicht? Nur um die Apokalypse für johanneisch halten zu können. Liegt aber so Vieles daran, dass sie johanneisch ist, glaubt man aus diesem Grunde die für ihren johanneischen Ursprung sprechenden Zeugnisse eines Justin und Irenäus nicht fallen lassen zu dürfen, so frage man sich doch, ob es so schlechthin unmöglich ist, dass ihr Verfasser der Apostel Johannes war, ob, wenn nur der eine der beiden Fälle stattfinden kann, dass entweder nur die Apokalypse oder nur das Evangelium das Werk des Apostels Johannes ist, nicht auch der andere ernstlicher und ent-

1) A. a. O. S. 732 f. vgl. S. 688 f.

Digitized by Google

schiedener als bisher geschehen ist, in Erwägung gezogen zu werden verdient? Solange man sich nicht dazu entschliesst, entsteht immer wieder die Antinomie, dass man das Eine wie das Andere ebenso wenig aufgeben als festhalten kann, man bleibt bei einer Vorstellung stehen, deren unläugbare Halbheit der augenscheinliche Beweis ihrer Unwahrheit ist. Wie sehr diese Halbheit der Vorstellung, dieses Getheiltsein in Antinomien, dieser Zwiespalt des Bewusstseins mit sich selbst, der charakteristische Zug dieser ganzen Periode der Kritik ist, beweist auch die auf gleicher Linie mit der Presbyterhypothese stehende Lücke'sche Behauptung, dass zwar der Inhalt der Apokalypse von dem Apostel Johannes, ihre Form aber von einem Andern als Johannes, einem Schüler des Apostels sein soll.

(Schluss folgt.)

III.

Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter.

Mit Rücksicht auf die neueren Bearbeitungen dieses Gegenstands.

Von

E. Zeller.

Fünfter Artikel.

Ueber den Ursprung der Apostelgeschichte.

2. Die Apostelgeschichte und das dritte Evangelium haben Einen Verfasser.

Die Apostelgeschichte bezeichnet sich selbst im Eingang als Fortsetzung des dritten Evangeliums. Da sich jedoch nicht darthun lässt, dass auch schon in diesem auf jene hingewiesen wird, so ist diese Aussage nicht unbedingt beweisend. Es liesse sich immerhin

Digitized by Google

denken, dass ein Anderer die Geschichte der Apostel dem Verfasser des Evangeliums unterschoben hätte. Auch das Zeugniss der kirchlichen Ueberlieferungen, welche durchaus nur den Lukas als Verfasser der beiden Schriften kennt, hat keine zwingende Beweiskraft. Denn da dieses Zeugniss in Betreff der Apostelgeschichte erst mit dem Ende des zweiten Jahrhunderts beginnt, so wissen wir durchaus nicht, ob es sich auf wirkliche geschichtliche Nachrichten, oder nur auf die eigene Behauptung unserer Schrift gründet, ob wir daher nicht mit dieser in dem gleichen Fall sind, wie mit den Pastoralbriefen und anderen Schriften, welche sich gleichfalls, ohne irgend einen Widerspruch innerhalb der Kirche [1]), einem Verfasser beilegen, dem sie doch aller Wahrscheinlichkeit nach nicht angehören. Dagegen wird allerdings im vorliegenden Fall die Einheit des Verfassers von beiden Schriften durch ihr inneres Verhältniss zu einem so hohen Grade der Wahrscheinlichkeit erhoben, dass wir sie als geschichtlich erwiesen zu betrachten alles Recht haben.

Eines der entscheidendsten Beweismittel liegt auch hier in der Sprache. Ich habe schon an einem andern Orte [2]) ein Verzeichniss von 134 Wörtern [3]) und Ausdrücken gegeben, die unter den neutestamentlichen Schriften ausschliesslich oder fast ausschliesslich in den Schriften des Lukas vorkommen. Ich habe ebendaselbst 139 andere Wörter zusammengestellt, die sich durch ihren verhältnissmässig häufigen Gebrauch in den beiden Schriften theils als Lieblingsausdrücke des Verfassers, theils wenigstens als seinem Wörtervorrath vorzugsweise angehörig verrathen. Vieles von dem, was beiden Schriften in dieser Beziehung gemein ist, musste auch schon oben, unter den lexikalischen Beweisen für die Einheit der Apostelgeschichte selbst, erwähnt werden. Indem ich auf diese Zusammen-

1) Nur Häretiker verwarfen die Pastoralbriefe, aber auch die Apostelgeschichte fehlte im Kanon des Marcion.

2) Jahrg. 1843 dieser Jahrbb. S. 467.

3) Durch ein Versehen sind in jenem Verzeichniss die Wörter *κοινωνὸς* und *κοίτη*, die nur im Evangelium, und *συνεφιστάναι*, das nur in der Apostelgeschichte vorkommt, unter die beiden gemeinsamen gestellt worden; dagegen wurde *ἀπαλλάσσεσθαι* übergangen, das ausser Ev. 12, 58. A. 19, 12 nur in einer unsichern Stelle Ebr. 2, 15 vorkommt.

Digitized by Google

stellungen verweise, und sie theilweise ergänze, hebe ich hier Folgendes hervor:

1) Unter den Wörtern, welche der Apostelgeschichte und dem Lukasevangelium ausschliesslich eigen sind, findet sich: *αἴτιον* Ev. 3mal, Apg. 1mal; *ἀποδέχεσθαι* Ev. 2mal, Apg. 5—6mal; die Pluralform *δεσμὰ* Ev. 1mal, Apg. 2mal; *διαπορεῖν* Ev. 1mal, Apg. 3mal; *διϊστάναι* Ev. 2mal, Apg. 1mal; *ἐνδρεύειν* je nur 1mal, aber *ἐνέδρα* Apg. noch 2mal; *ἑξῆς* und *καθεξῆς* jedes Ev. 2mal, Apg. 3mal; *ἐπιβιβάζειν* Ev. 2mal, Apg. 1mal; *ἐπιφωνεῖν* Ev. 1mal, Apg. 3mal; *ἐπιχειρεῖν* Ev. 1mal, Apg. 2mal; *ἑσπέρα*, ebenso [1]); *εὐλαβὴς* Ev. 1mal, Apg. 3mal; *θάμβος* Ev. 2mal, Apg. 1mal; *ἴασις* Ev. 1mal, Apg. 2mal; *καθιέναι* Ev. 1mal, Apg. 3mal; *καθότι* Ev. 2mal. Apg. 4mal; *κράτιστος* Ev. 1mal, Apg. 3mal; *ὀδυνᾶσθαι* Ev. 3mal, Apg. 1mal; *ὁμιλεῖν* Ev. 2mal, Apg. 2mal; *παραλελυμένος* Ev. 1mal, Apg. 2mal; *πολίτης* Ev. 2mal, Apg. 1mal; *στρατηγὸς* von dem Befehlshaber der Tempelwache in Jerusalem Ev. 2mal, Apg. 3mal, ausserdem von den Duumvirn in Philippi Apg. 16 5mal; *συμβάλλειν* Ev. 2mal, Apg. 4mal; *συμπληροῦν* Ev. 2mal, Apg. 1mal; *συναθροίζειν* Ev. 1mal, Apg. 2mal; *συναρπάζειν* Ev. 1mal, Apg. 3mal. Nur Lukas gebraucht (Ev. 7, 7. Apg. 15, 38. 28, 22) *ἀξιοῦν* mit folgendem Infinitiv in der gut griechischen Bedeutung: für geeignet erachten, das übrige Neue Nestament in den vier Stellen, wo das Wort noch vorkommt, immer mit folgendem Genitiv: *τιμῆς ἀξιοῦν τινα* und dergl. Auch der Gebrauch von *περιλάμπειν* mag bemerkt werden, sofern dieses Wort an den zwei einzigen neutestamentlichen Stellen, die es haben, Ev. 2, 9. Apg. 26, 13, gleichmässig bei einer Erscheinung der Schechina steht. Schon diese Berührungspunkte sind nicht ohne Bedeutung, denn werden auch wohl jede zwei neutestamentlichen Schriften von einigem Umfang in einzelnen Ausdrücken zusammentreffen, die den übrigen fremd sind, so wiederholt sich diess doch wohl nie in so vielen Fällen, wo nicht Identität

1) Dagegen fehlt dem Lukasevangelium wie der Apostelgeschichte das schlecht griechische *ὀψία*, wo dasselbe bei Matthäus steht, wählt Lukas dafür andere Formeln; m. vgl. Matth. 8, 16. Luk. 4, 40; Matth. 14, 15. Luk. 9, 12; Matth. 26, 20. Luk. 22, 14; Matth. 27, 37. Luk. 23, 54.

Digitized by Google

des Verfassers oder sachliche und stylistische Abhängigkeit einer Schrift von der andern anzunehmen ist; noch weniger würde ein blos zufälliges Zusammentreffen den mehrfach gleichmässigen Gebrauch von Ausdrücken erklären, die in einer der betreffenden Schriften oder in beiden sich oft genug wiederholen, um zu dem eigenthümlichen Sprachsatz des Schriftstellers gerechnet zu werden. Besondere Beachtung verdient aber in dieser Beziehung die Erscheinung, dass es in den meisten der obenangeführten Fälle die Apostelgeschichte ist, welche die eigenthümlichen Ausdrücke der beiden Schriften wiederholt gebraucht. Bei einem blos zufälligen Zusammentreffen in derselben müsste diess auffallen, aus der Identität des Verfassers erklärt es sich sehr natürlich: im Evangelium ist dieser noch mehr von der Ausdrucksweise seiner Vorgänger, namentlich des Matthäus, abhängig, in der Apostelgeschichte lässt er seine stylistischen Eigenthümlichkeiten freier hervortreten.

Von grösserer Beweiskraft sind aber allerdings nach Zahl und Gewicht

2) die Fälle, in denen ein Wort zwar auch ausser den Lukanischen Schriften vorkommt, aber von ihnen verhältnissmässig so häufig gebraucht wird, dass wir es für einen dem Verfasser specifisch angehörigen Ausdruck halten müssen: Ein Theil von diesen ist auch schon früher erwähnt worden. So die Substantive *ἀσφάλεια, βουλή*, insbesondere *βουλὴ τοῦ θεοῦ, ἔκστασις* nebst *ἐξίστασθαι, ἐπαγγελία, ἐργασία, οἶκος* (Ev. 32 mal, A. 25 mal, in der Bedeutung: Familie Ev. 7 mal. Apg. 9 mal, sonst noch bei Matth. 2 mal, 1 Kor. 1 mal, dagegen öfters in den Pastoralbriefen, und im Ebräerbrief — 1 Petr. 2, 5 gehört nicht hieher), *οἰκουμένη* (Ev. 3 mal, Apg. 5 mal, sonst noch 6 mal), *σωτὴρ* mit seinen Derivaten, *χάρις* und *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*; die Adjektive *ἄξιος, ἅπας, γνωστός, ἔμφοβος* (Ev. 2 mal, Apg. 3 mal, sonst nur noch Apok. 11, 13), *ἡγούμενος, ἱκανός*; die Zeitwörter *ἀνάγειν, ἀναιρεῖν* (Ev. 2 mal, Apg. 19 mal, sonst noch 2—3 mal), *ἀνακρίνειν* (im gerichtlichen Sinn nur Luk. 23, 14 und an 5 Stellen der Apg., in anderer Bedeutung noch 10 mal im ersten Korintherbrief), *ἀσενίζειν* (Ev. 2 mal, Apg. 10 mal, sonst noch 2 mal 2 Kor.), *αὐξάνειν* (Ev. und Apg. je 4 mal), *ἀφιζάνειν* (Ev. 4 mal, Apg. 6 mal, sonst nur noch 4 mal), *βοᾶν* (ausser alttestamentlichen Citaten nur an 3 Stellen des Ev. und 3—4 der Apg.), *δεῖ* und *δοκεῖ, διαμαρ-*

Digitized by Google

εὑρεσθαι (ausser Luk. 16, 28 [1]) und 9 Stellen der Apg. im N. T. nur noch 4mal), *διανοίγειν* (Ev. u. Apg. je 3mal, sonst noch 1mal bei Mark.), *διέρχεσθαι, εἰσάγειν* (Ev. 3mal, Apg. 6mal, sonst noch 2mal), *ἐξαποστέλλειν,* (Ev. 2mal, Apg. 7mal, sonst noch 2mal im Galaterbrief), *ἐξηγεῖσθαι* (ausser Joh. 1, 18 nur Luk. 24, 35 und Apg. 4mal), *ἐπιλαμβάνεσθαι* (Ev. 5mal, Apg. 7mal, sonst im Ganzen 6mal und in einem alttestamentlichen Citat), *εὐαγγελίζεσθαι* (Ev. 10mal, Apg. 15mal, sonst hauptsächlich in den Paulinischen Briefen; Matthäus hat das Wort Einmal, Markus und Ev. Joh. gar nicht), *ἐφιστάναι* (ausser Röm. 10, 6 nur Luk. 5, 11 und an 7 Stellen der Apg.), *κατάγειν, καταναοεῖν* (Ev. und Apg. je 4mal, sonst noch 6mal), *κατέρχεσθαι, λατρεύειν* (Ev. 3mal, Apg. 5mal, sonst nur 3mal), *μένειν, νομίζειν* (Ev. 2mal, Apg. 7mal, nur in diesen Schriften: *ἐνομίζετο*), *ὁρίζειν* (Ev. 1mal, Apg. 6mal, sonst 2mal), *παραγίνεσθαι, παύεσθαι* (Ev. 3mal, Apg. 6mal, sonst noch 5—6mal), *πλησθῆναι, πορεύεσθαι, συγκαλεῖν* (Ev. 4mal, Apg. 3mal, sonst noch Einmal bei Markus), *ὑπάρχειν* [2]), *ὑποστρέφειν;* die Adverbien *ἐξαίφνης* (ausser Mark. 13, 36 nur Ev. Luk. und Apg., je 2mal) und *παραχρῆμα* (Ev. 10mal, Apg. 6mal, sonst nur noch 2mal bei Matth.), die Präpositionen *σύν* und *ἐνώπιον,* das *ἀπ' ἀληθείας* und *κατὰ πρόσωπον,* die Partikeln *ὡσεὶ* und *διό.* Auch die Vorliebe der beiden Lukanischen Schriften für zusammengesetzte Zeitwörter ist bereits bemerkt worden, und wenn auch die oben angeführten Beispiele nur theilweise von beiden gelten, so erhellt doch daraus die gleichmässige Richtung beider auf derartige Ausdrücke. Hiezu füge man noch folgende weitere Data. Von Substantiven findet sich das sonst seltene *ἀγαλλίασις* Luk. 1, 14. 44. Apg. 2, 46; *ἀδικία,* bei Matth. und Joh. je 1mal, bei Mark. nie, Ev. Luk. 4mal, Apg. 2mal; *ἀπόστολος,*

1) Eine aller Wahrscheinlichkeit nach vom Verfasser des Evangeliums der ursprünglichen Parabel beigefügte Stelle, s. Theol. Jahrb. 1843, 626. Schwegler Nachap. Zeitalter II, 65 f.

2) Das substantivisch gebrauchte Particip *τὰ ὑπάρχοντα* steht im Evangelium 8mal, Apg. nur 4, 32, aber merkwürdiger Weise ebenso, wie Luk. 8, 3 und wahrscheinlich auch 12, 15 mit dem Dativ der Person (*τὰ ὑπ. αὐτῷ*), statt dessen sonst immer der Genitiv steht. Das Wort kommt übrigens nur noch 5mal im N. T. vor.

Digitized by Google

in den übrigen Evangelien je nur 1mal, bei Lukas 6mal, Apg. natürlich viel häufiger; *ἀρχισυνάγωγος*, sonst nur bei Markus (zwar 4mal, aber in derselben Erzählung, in der es auch Lukas hat), Ev. 2mal, Apg. 3mal; *βάτος* ausser einer mit Lukas übereinstimmenden Stelle des Markus, nur Ev. und Apg. je 2mal; *ἑκατόνταρχος* und *ἐλεημοσύνη* ausser Ev. und Apg., welche letztere beide ziemlich häufig hat, nur bei Matthäus; *ἔθος* Ev. 3mal, Apg. 7mal, sonst nur noch 2mal; *ἔτος*, in den Evangelien sonst nicht häufig, bei Luk. 15mal und Apg. 11mal; *ἐσθής* Ev. 1mal, Apg. 3mal, sonst nur bei Jakobus; *ἱματισμός* ausser 1 Tim. 2, 9 und dem Citat Joh. 19, 24 nur Ev. 7, 25. 9, 29. Apg. 20, 33; sonst noch 2mal; *μερίς* Ev. 1mal, Apg. 2mal; *μεσονύκτιον* Ev. 1mal, Apg. 2mal, und sonst noch 1mal bei Markus; *μνῆμα* sonst nur Apok. 11, 9 und (nach Lukas) Mark. 5, 3. 5, Ev. 3mal, Apg. 2mal (dagegen das in den Evangelien gewöhnliche *μνημεῖον* zwar Ev. Luk. 10mal, aber Apg. nur Einmal); *ὀπτασία* sonst nur 2 Kor. 12, 1, Ev. 2mal, Apg. 1mal (aber ebd. 1, 3 auch *ὀπτάνεσθαι*); *πρεσβυτέριον* von der jüdischen Aeltestenversammlung nur Ev. Luk. 22, 66, Apg. 22, 5, sonst noch 1 Tim. 4, 14; *ῥύμη* nur noch 1mal, bei Matth., Ev. 1mal, Apg. 2mal; *στάσια* Ev. 2mal, Apg. 5mal, sonst nur noch 2mal; dem *ἀνάληψις*, welches Ev. Luk. 9, 51 von der Himmelfahrt Christi gebraucht, entspricht Apg. 1, 2. 11. 22, vrgl. auch 10, 16 das sonst von diesem Vorgang nur Mark. 16, 19. 1 Tim. 3, 16 vorkommende *ἀναλαμβάνεσθαι*. Von Adjektiven vergleiche man die folgenden: *ἀμφότεροι*, sonst nur noch bei Matthäus und im Epheserbrief, steht Ev. Luk. 6mal, Apg. 3mal; *ἄτοπος*, ausserdem nur 2 Thess. 3, 2, Ev. 1mal; Apg. 2mal; immer in der Verbindung *οὐδὲν ἄτ., τί ἄτ.*; *λαμπρός* findet sich zwar Ev. und Apg. je nur 1mal, aber beidemale in der Verbindung: *ἐσθὴς λαμπρά*, in derselben Verbindung noch Jak. 2, 2. 3, ausser ihr öfters in der Apokalypse; *ὅλος* steht nicht blos im Evangelium, wie bei den andern Synoptikern, häufig, sondern auch Apg. 21mal; *πυκνός*, nur noch 1 Tim. 5, 23, wird von Luk. zweimal in analoger Weise gebraucht: Ev. 5, 33 *πυκνά* (Matth. 9, 14: *πολλά*), Apg. 24, 26 *πυκνότερον*; *ὕψιστος*, ausser den Schriften des Lukas überhaupt nur 4mal im N. T., steht hier Ev. 7mal, Apg. 2mal; eigenthümlich ist dem Lukas *ὁ ὕψιστος* ohne Beisatz für Gott Ev. 1, 32. 35. 76. 6, 35. Apg. 7, 48, aber auch *τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου* lesen

Digitized by Google

wir ausser Ev. Luk. 8, 28. Apg. 16, 17 nur in der wahrscheinlich von Lukas abhängigen Stelle Mark. 5, 7 und Ebr. 7, 1 nach Gen. 14, 18. Was den Gebrauch der Zeitwörter betrifft, so sind in den beiden Lukanischen Schriften ausser den schon erwähnten zu bemerken; *ἄγειν*, Ev. 14mal, Apg. 28mal; *ἀντιλέγειν* Ev. 2mal, Apg. 3mal, sonst nur Joh. 19, 12. Tit. 1, 9. 2, 9 und in dem Citat Röm. 10, 21; *ἀποτάσσεσθαι* Ev. und Apg. je 2mal, sonst gleichfalls nur 2mal; *διαπορεύεσθαι* ausser Röm. 15, 24 nur Ev. 3mal, Apg. 1mal; *διαστρέφειν* (Ev. 2mal, Apg. 3mal, sonst noch 2mal das Perf. Pass. *διεστραμμένος*); *διασώζειν* Ev. 1mal, Apg. 5mal, ausserdem noch 2mal; *διατάσσειν* Ev. 4mal, Apg. 5mal; *ἐᾶν* ausser Matth. 24, 43. 1 Kor. 10, 13 nur an zwei Stellen des Evangeliums und sieben der Apostelgeschichte; *εἰσέρχεσθαι*, auch sonst freilich häufig, bei Lukas aber am Allerhäufigsten; *εἰσπορεύεσθαι*, bei Mark. oft, sonst aber nur noch 1mal bei Matth. und in jeder der Lukanischen Schriften 4mal; *ἐπισκέπτεσθαι* Ev. 3mal, Apg. 4mal, sonst noch 3—4mal; *ἡσυχάζειν* Ev. und Apg. je 2mal, ausserdem nur 1 Thess. 4, 11; *καθαιρεῖν* Ev. und Apg. je 3mal, sonst noch 3mal; *καταξιοῦν* Ev. 2mal, Apg. 1mal, sonst noch 1mal; *κατηχεῖν* Ev. 1mal, Apg. 3mal, sonst noch 3mal; *κολλᾶσθαι* Ev. 2mal, Apg. 5mal, sonst noch 4—5mal; *κρεμᾶν*, nur Luk. 33, 39. Apg. 5, 30, 10, 39 und in dem Citat Gal. 3, 13 von der Kreuzigung Christi, ausserdem noch 2mal bei Matth. und Apg. 28, 4; *κτᾶσθαι* Ev. 2mal, Apg. 3mal, sonst nur noch 2mal; *μεθιστάναι* Ev. 1mal, Apg. 2mal, sonst noch 2mal; *παρατηρεῖν* Ev. 3mal, Apg. 1mal, sonst nur Gal. 4, 10 und mit Lukas übereinstimmend Mark. 3, 2; *πέμπειν*, bei Lukas, in Uebereinstimmung mit dem Sprachgebrauch der Apg., weit häufiger, als bei den übrigen Synoptikern; *πράσσειν*, dem Matthäus und Markus unbekannt, Ev. Luk. 6mal, Apg. 13mal; *προέρχεσθαι* Ev. 2mal, Apg. 3mal, sonst wahrscheinlich nur 2 Kor. 9, 5; *προσδοκᾶν* Ev. 6mal, Apg. 5mal, sonst nur 2mal bei Matthäus, und 3mal 2 Petr. 3, 12—14 (*προσδοκία* nur Ev. Luk. 21, 26. Apg. 12, 11); *προστιθέναι* Ev. 7mal, Apg. 6mal, sonst im Ganzen 5mal; *προσφωνεῖν*, nur noch Matth. 11, 16, Ev. Luk. 4mal, Apg. 2mal; *συλεύειν* im Evangelium, ausser den zwei Parallelstellen mit Matth. noch 2mal, Apg. 4mal; *σιγᾶν* Ev. und Apg. je 3mal, sonst noch 4mal bei Paulus; *σπεύδειν*, ausser 2 Petr. 3, 12 nur an drei Stellen

Digitized by Google

des Ev. und 2 der Apg.; *συλλαμβάνειν* Ev. 7mal, Apg. 4mal, sonst im Ganzen 5mal; *συνευδοκεῖν*, sonst selten, Ev. 1mal, Apg. 2mal; *ὑπαντᾶν* Ev. und Apg. je 2mal, sonst nur Ebr. 7, 1, 10; *συνέχειν* Ev. 6mal, Apg. 3mal, ausserdem nur noch 3mal; *ὑποδεικνύναι* Ev. 3mal, Ap. 2mal, ausserdem nur 1mal bei Matthäus; *ὑποδέχεσθαι* Ev. 2mal, Apg. 1mal, sonst nur noch Jak. 2, 25; *ὑπολαμβάνειν* Ev. und Apg. je 2mal, ausserdem 3 Joh. 1mal; *χαλᾶν* Ev. 2mal. Apg. 3mal, sonst noch 2mal; *χαρίζεσθαι*, wie *χάρις*, den Synoptikern unbekannt, bei Lukas Ev. 3mal, Apg. 4mal. Das Gemeinsame im Gebrauch der Adverbien und adverbialen Redensarten, der Präpositionen und Partikeln wurde grösstentheils schon früher angegeben, hier ist nur noch das Folgende beizufügen. Das Adverbium *ἀκριβῶς*, sonst nur noch an drei Stellen des N. T., findet sich im Ev. Luk. Einmal, im Prolog, Apg. 5mal; auch *ἀκριβὴς* und *ἀκρίβεια* nur in der Apg.; *ἄνωθεν* steht nur Luk. 1, 3. Apg. 26, 5 und Gal. 4, 9 in der Bedeutung von Anfang an, *βραχὺ* oder *μετὰ βραχὺ* nur Luk. 22, 58. Apg. 5, 34. 27, 28 in temporeller Bedeutung, *ἔναντι* und *ἐναντίον* nur Ev. Luk. 1, 8. 20, 26. 24, 19. Apg. 8, 21. 7, 10. 8, 32 und Einmal bei Markus (2, 12); *ἀνθ' ὧν* ausser 2 Thess. 2, 10 nur Luk. 1, 20. 12, 3. 19, 44. Apg. 12, 23; *διότι* wenigstens unter den erzählenden Schriften des N. T. nur bei Lukas. Nur bei diesem (Ev. 2, 15. Apg. 13, 2. 15, 36) und bei Paulus (1 Kor. 6, 20) findet sich das im N. T. überhaupt seltene *δὴ* zur Verstärkung einer Aufforderung gebraucht; nur hier die Zusammensetzungen *ἰδοὺ γὰρ* (Ev. Luk. 1, 44. 48. 2, 10. 6, 23. 17, 21. Apg. 9, 11. 2 Kor. 7, 11) und *ἀλλ' οὐδέ* (Ev. Luk. 23, 15. Apg. 19, 2 und 3mal bei Paulus). Auch der Gebrauch von *ὅπως* mag hier erwähnt werden, das neben Matthäus am Häufigsten in den beiden Schriften des Lukas vorkommt.

3) Von den gemeinsamen Eigenthümlichkeiten des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte in Betreff der Wortformen, der Construction und der Phraseologie musste ein grosser Theil schon früher erwähnt werden. Ich füge hier noch folgende bei: Die beiden Schriften des Lukas wenden die nähere Bestimmung eines Substantivs durch den Genitiv eines andern auch in solchen Fällen an, wo ein anderer Ausdruck einfacher wäre; so heisst Ev. 3, 3. Apg. 13, 24. 19, 4 (sonst nur bei Markus in der mit Lukas zusam-

Digitized by Google

mentreffenden Stelle 1, 4) die Taufe des Johannes *βάπτισμα μετανοίας;* Ev. 4, 33 lesen wir *πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου,* Apg. 16, 16 *πνεῦμα Πύθωνος.* Dem Worte *θυγάτηρ* wird von Lukas Ev. 1, 5. 2, 36. 13, 16. 23, 28. Apg. 7, 21 der Name des Vaters immer ohne Artikel nachgesetzt (*θυγάτηρ Φαραώ* u. s. w.); das Gleiche finden wir nur noch Ebr. 11, 24 und in den alttestamentlichen Stellen Matth. 21, 5. Joh. 12, 15; s. Gersdorf S. 171. Statt *ὀλίγος* steht *οὐ πολὺς* ausser Ev. Luk. 15, 13. Apg. 1, 5. 27, 14 nur Joh. 2, 12; in den zwei ersten von diesen Stellen lesen wir gleichmässig *μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας.* Dem Infinitiv *δοῦναι* pflegt Lukas (vgl. Gersdorf 208) den Dativ der Person und den Akkusativ des Objekts nachzusetzen [1]) *δοῦναι ἡμῖν* u. s. f.); man vgl. Ev. 1, 73. 77. 2, 24. 11; 7. 12, 32. 17, 18, Apg. 5, 31. 7, 38. 20, 32, wohl auch 7, 5 (nur Ev. 20, 22. 23, 2 ist *Καίσαρι,* ebenso 12, 51 *εἰρήνην* um des Nachdrucks willen vorangestellt; 27, 5 ist *αὐτῷ* von *συνέθεντο* mit abhängig, und die Wortstellung dadurch bedingt; auch das *δοῦναι* selbst findet sich vorzugsweise bei Lukas. Nur Lukas (Ev. 2, 33. 4, 22. 9, 43. 20, 26. Apg. 3, 12.) und Markus in der mit Luk. 20, 26 zusammentreffenden Stelle 12, 17 sagt *θαυμάζειν ἐπί τινι,* nur Lukas *ποιεῖν τι μετά τινος* (עָשָׂה עִם) Ev. 1, 58. 72. 10, 37. Apg. 14, 27. 15, 4; das *χαίρειν ἐν* Ev. Luk. 10, 20, sonst nur im Philipper- und Kolosserbrief, hat an *εὐφραίνεσθαι ἐν* Apg. 7, 41 seine Parallele. Das Wort *πρὶν ἤ,* auf welches sonst immer der Infinitiv folgt, hat nur Luk. 2, 26 (22, 34) den Conjunctiv, nur Apg. 35, 16 den Optativ (nach Andern den Indic. oder Conj.) nach sich. Das Pronomen *ουτος* wird von Lukas öfters einem Zahl- oder Fragewort zur nähern Bestimmung ohne Verbindungspartikel oder Verbindungsformel beigegeben; man vrgl. Ev. 24, 21 *τρίτην ταύτην ἡμέραν,* Apg. 24, 21 *περὶ μιᾶς ταύτης φωνῆς,* Apg. 1, 5 *οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας,* Ev. 16, 2: *τί τοῦτο ἀκούω;* eine dem übrigen N. T. fremde Ausdrucksweise. Der Formel *τίς ἐστιν ὃς* Apg. 19, 35. 23, 19, sonst ziemlich selten, entspricht das doppelte *τίς ἐξιν ὅτος ὃς* Ev. Luk. 5, 21. 7, 49 (sonst nur noch

1) Dass er allein es thue, ist nicht richtig; vgl. Matth. 19, 7. 20, 28. 22, 17. 26, 9. Wogegen allerdings Matth. 7, 11. 14, 7. 20, 14 eine andere Wortstellung gewählt ist.

Digitized by Google

Joh. 16, 17 f.), und das dreifache *οὐδείς ἐστιν ὃς* Luk. 1, 61. 12, 2. 18, 29, sonst noch Matth. 10, 26. Mark. 9, 39. 10, 29. Nur Lukas Ev. 2, 49. Apg. 5, 4. 9. und Markus 2, 16 sagen *τί ὅτι*, nur Lukas (Ev. 1, 66. 8, 25. 12, 42. 22, 23. Apg. 12, 18) und Matthäus an vier, Mark. an Einer Stelle *τίς ἄρα* (über *τίς ἂν* s. o.). Lukas gebraucht häufiger, als irgend ein anderer neutestamentlicher Schriftsteller *καὶ*, namentlich auch *καὶ ἰδού*, zur Einführung des Nachsatzes (Ev. 12mal, Apg. 2—3mal s. Bruder S. 455, D vgl. auch das einfache *ἰδού* Apg. 13, 46.); ferner Ev. 2mal, Apg. 1mal *καὶ* in der sonst ziemlich seltenen Bedeutung: als, nach vorangehender Zeitbestimmung (ebd. S. 466); von *καὶ αὐτὸς* war schon die Rede. Ev. Luk. 2, 48. 7, 25. Apg. 5, 9 wird die Antwort auf eine Frage mit *ἰδού* eingeführt, was sonst nur Matth. 11, 8 geschieht. Lukas lässt Ev. 10, 11. 12, 39. Apg. 20, 29. 24, 14 auf ein vorangehendes *τοῦτο* ein *ὅτι* folgen, was die andern Evangelisten nie thun [1]): Ev. 1, 43 steht auch *τοῦτο . . ἵνα* Apg. 9, 21 *εἰς τοῦτο . . ἵνα*. Ev. und Apg. lieben die Umschreibung mit *εὑρίσκειν*, u. *ἔχειν*: *οὐχ εὑρίσκειν τί* oder *πῶς* steht nur Luk. 5, 19. 19, 48. Apg. 4, 21 [2]); das gut griechische *ἔχειν* oder *οὐκ ἔχειν τι ποιεῖν*, sonst im N. T. nicht häufig, Ev. Luk. 7, 42. 9, 58. 11, 6. 12, 17. 12, 50. 14, 14. Apg. 4, 14. 25, 26. Allein oder fast allein bei Lukas treffen wir die Ausdrücke *ἀπ' αἰῶνος* (Ev. 1, 70. Ap. 3, 21. 15, 18 sonst nur noch Kol. 1, 26. Eph. 3, 9 *ἀπὸ τῶν αἰώνων*), *εἰς τὰς ἀκοάς* (Ev. 7, 1. Apg. 17, 20) oder *τὰ ὦτα* (Ev. 1, 44. 9, 44. Apg. 11, 22, sonst noch Jak. 5, 4. Mark. 7, 33 gehört nicht hieher), *ἐκ κοιλίας μητρὸς* (Ev. 1, 15. Apg. 3, 2. 14, 8, immer mit dem Beisatz *ἐκ κ. μ. αὐτῆς*, nach Gal. 1, 15 *ἐκ κ. μ. μου* und ohne Genitiv Matth. 19, 12). Der Messias heisst Luk. 4, 34 *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* Apg. 2, 27. 13, 35 in gleichmässiger Anwendung von Ps. 16, 10 *ὁ ὅσιος τ. θ.*; ebds. 4, 27. 30 *ὁ ἅγιος παῖς θεοῦ*; die erstere Bezeichnung findet sich noch in der ohne Zweifel dem Lukas entnommenen Stelle Mark. 1, 24, aber auch Joh. 6, 69, wo sie die wahrscheinlichste Lesart ist, könnte sie

1) Matthäus und Markus kennen diese Ausdrucksweise gar nicht, Johannes hat *ὅτι* nur nach *διὰ τοῦτο*, nach dem einfachen *τοῦτο* nur *ἵνα*.

2) *Εὑρίσκειν* ist überhaupt bei Lukas häufig, *χάριν εὑρ.* steht ausser Ebr. 4, 16 nur Luk. 1, 30. Apg. 7, 46.

Digitized by Google

Reminiscenz sein. Auch das Prädikat *ἄγγελοι ἅγιοι* (Ev. 9, 26 und wohl daher Mark. 8, 38, Apg. 10, 22, sonst noch Apok. 14, 10), *προφῆται ἅγιοι* (Ev. 1, 70. Apg. 3, 21 vgl. Eph. 3, 5. 2 Petr. 3, 2) ist zu bemerken. Mit *πνεῦμα* wird *δύναμις* bald im Genitiv (*δυνάμις πνεύματος*), bald im gleichen Casus ausser Paulus (Röm. 1, 4. 15, 13. 19. 1 Kor. 2, 4.) nur von Lukas (Ev. 1, 17. 35. 4, 14. vgl. 24, 49. Apg. 1, 8. 10, 38) verbunden; bei demselben treffen wir die Verbindung von *πνεῦμα* und *σοφία* (Ev. 2, 40. Apg. 6, 3. 10 sonst noch Eph. 1, 17), *σοφία* und *χάρις* (nur Ev. Luk. 2, 40. 52. Apg. 7, 10). Evangelium und Apostelgeschichte gebrauchen die Ausdrücke *υἱὸς Ἀβραάμ* (Ev. 19, 9. Apg. 13, 26), *παῖς θεοῦ* = Knecht Gottes (Ev. 1, 54 von Israël, Ev. 1, 69. Apg. 4, 25 von David, Apg. 3, 13. 26. 4, 27. 30 von Jesus, sonst nie, nur *παῖς* allein steht im Lukasevangelium und bei Matthäus öfters = *δοῦλος*), *χεὶρ κυρίου* (Ev. 1, 66. Apg. 4, 28. 30. 11, 21. 13, 11 sonst nur noch 1 Petr. 5, 6 *χεὶρ τοῦ θεοῦ*), *ἡμέρα σαββάτων* (Ev. 4, 16. Apg. 13, 14. 16, 13) oder *σαββάτου* (Ev. 13, 14. 16. 14, 5), eine dem übrigen N. T. fremde Umschreibung, *βίβλος ψαλμῶν* (Ev. 20, 42. Apg. 1, 20), *β. τῶν προφητῶν* (Apg. 7, 42) oder *λόγων τοῦ προφήτου* (Ev. 3, 4), wozu nur noch *β. Μωυσέως* Mark. 12, 26 zu vergleichen ist, *καρπὸς τῆς κοιλίας* oder *τῆς ὀσφύος* (nur Ev. 1, 42. Apg. 2, 30); beide bedienen sich nicht blos überhaupt häufig der Präposition *ἐνώπιον*, sondern namentlich auch der Phrase *ἐν. τοῦ θεοῦ* (Ev. 5mal, Apg. 4—5mal s. Bruder und d. W. *ἐνώπ.*); der Formeln *διὰ στόματος* (ausser Ev. Luk. 1, 70. Apg. 1, 16. 3, 18. 21. 4, 25. 15, 7. vgl. 22, 14 nur Matth. 4, 4 in einem Citat) und *ἀνοίγειν τὸ στόμα* (Ev. 1, 64. Apg. 8, 35. 10, 34. 18, 14 sonst noch 5mal im N. T.); der Verbindung von *ῥῆμα* mit *γίγνεσθαι* nur Ev. Luk. 2, 15: *τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονὸς*, Apg. 10, 37: *τὸ γενόμενον ῥῆμα*). Weiter bemerke man Folgendes: *αἴρε* = nieder mit Jemanden, steht nur Luk. 23, 18. Apg. 21, 36. 22, 22 (Joh. 19, 15 hat den Aorist *ἆρον* — über *αἴρειν φωνὴν* und *ἐπαίρειν φ.* s. o.), *μὴ φοβοῦ*, ohne Objektsakkusativ, ausser Mark. 5, 36 (nach Luk. 8, 50) und Apok. 1, 17 nur Luk. 1, 13. 30. 2, 10. 5, 16. 8, 50. 12, 7. 32. Apg. 18, 9. 27, 24; *πληγὰς ἐπιτιθέναι* nur Luk. 10, 30. Apg. 16, 23; *ἐκ δεξιῶν ἑξάναι* nur Luk. 1, 11. Apg. 7, 55. 56 (doch ist *ἐκ δ. καθῆσθαι* häufig); *πορεύου εἰς εἰρήνην*

Digitized by Google

oder ἐν εἰρήνῃ, wofür sonst (Mark. 5, 34. Jak. 2, 16) ὕπαγε εἰς εἰρ. oder ἐν εἰρ., nur Apg. 16, 36. Luk. 7, 50. 8, 48; λατρεύειν νύκτα καὶ ἡμέραν nur Luk. 2, 37. Apg. 26, 7 (sonst noch Apok. 7, 15 λατρ. ἡμέρας κ. νυκτὸς) beidemale von dem sehnsüchtigen Gebet um das Kommen des Messias. Viele ähnliche Eigenthümlichkeiten des Ausdrucks sind uns schon früher vorgekommen.

2) Nach dem Vorstehenden kann es nun nicht auffallen, wenn nicht ganz wenige Stellen der beiden Schriften in ihrer stylistischen Form auf eine Weise zusammentreffen, welche entweder die spätere als eine absichtliche oder unabsichtliche Nachbildung der frühern, oder beide als das Produkt derselben schriftstellerischen Individualität erscheinen lässt. Sehr gleichmässig werden zunächst die Erscheinungen von höheren Geistern, nicht nur der Sache, sondern auch den Worten nach beschrieben. Apg. 1, 10 heisst es in der Erzählung von der Himmelfahrt: ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν u. s. w. καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθῆτι λευκῇ, ebenso 10, 30 in der Erzählung des Kornelius: καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἔστη ἐνώπιόν μου ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ. Sehr ähnlich in dem Bericht über die Auferstehung, bei einem Zuge, den nur Lukas in dieser Weise berichtet, Ev. 24, 4: ἐν τῷ διαπορεῖσθαι αὐτὰς . . καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖς ἐν ἐσθήσεσιν ἀστραπτούσαις, und mit etwas entfernterer Aehnlichkeit, die aber in den synoptischen Parallelstellen Matth. 17, 3. Mark. 9, 4 ganz aufhört, Luk. 9, 30 in der Verklärungsgeschichte: καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο συνελάλουν αὐτῷ. Eine ähnliche Parallele bieten die Engelerscheinungen Apg. 12, 7, Ev. Luk. 1, 9; dort: καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη καὶ φῶς ἔλαμψεν ἐν τῷ οἰκήματι, hier: καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς καὶ δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς. Weniger auffallend ist die Gleichheit in der Beschreibung des Verschwindens der Engel, Apg. 10, 7: ὡς δὲ ἀπῆλθεν ὁ ἄγγελος Ev. 1, 38: καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγ. 2, 15: ὡς ἀπῆλθον ἀπ' αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι, doch muss bemerkt werden, dass dieses Fortgehen der Engel sonst nur noch Apok. 16, 2 ausdrücklich erwähnt wird. Mit Apg. 1, 15: καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἀναστὰς Πέτρος hat Ev. 1, 39: ἀναστᾶσα δὲ Μαριὰμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύτ. stylistische Aehnlichkeit; geringer ist sie zwischen Apg. 5, 17: ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ ἐπλήσθησαν

Digitized by Google

ζήλε, und Ev. 23, 1: *καὶ ἀναστὰν ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν ἤγαγον* u. s. w. Zu Apg. 4, 1; *λαλούντων δὲ αὐτῶν πρὸς τὸν λαὸν ἐπέστησαν αὐτοῖς οἱ ἱερεῖς* vgl. Ev. 20, 1: *διδάσκοντος αὐτοῦ τὸν λαὸν . . ἐπέστησαν οἱ ἀρχιερεῖς*; zu Apg. 8, 35: *καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν* Luk. 24, 27: *καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως . . διηρμήνευεν αὐτοῖς* u. s. w. zu Apg. 10, 37: *ἀρξάμενον ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* Luk. 23, 5: *ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας*; zu Apg. 9, 36: *ἦν μαθήτρια . . αὕτη ἦν πλήρης ἀγαθῶν ἔργων* (vgl. auch 16, 17), die Construction betreffend, Luk. 2, 36: *καὶ ἦν Ἄννα προφῆτις . . αὕτη προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις* — ebenso zu 13, 29: *ὡς δὲ ἐτέλεσαν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα . . . ἔθηκαν εἰς μνημεῖον· ὁ δὲ θεὸς* u. s. w. Luk. 2, 39: *καὶ ὡς ἐτέλεσαν ἅπαντα τὰ κατὰ τὸν νόμον κυρίου, ὑπέστρεψαν . . . τὸ δὲ παιδίον* u. s. w. Die auffallende Aehnlichkeit, welche in Ausdruck und Satzbildung zwischen Apg. 15, 24 f. und dem Anfang des Evangeliums stattfindet, hat Schwegler[1]) mit Recht hervorgehoben; dieselbe geht wirklich so weit, dass an eine Erklärung aus zufälligem Zusammentreffen hier nicht zu denken ist. Auch zwischen Apg. 24, 2. 5 (Anklage gegen Paulus): *ἤρξατο κατηγορεῖν ὁ Τέρτυλλος λέγων . . . εὑρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσιν . . . πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως* und Ev. 23, 2 (Anklage gegen Jesus, nur von Lukas berichtet): *ἤρξαντο δὲ κατηγορεῖν αὐτοῦ λέγοντες· τοῦτον εὕρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος καὶ κωλύοντα Καίσαρι φόρους διδόναι, λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι* (man bemerke die dreigliedrige Prädicirung der beiden Angeklagten) ist nicht blos die Aehnlichkeit, sondern auch der wirkliche Zusammenhang unverkennbar, wogegen die Analogie von *ῥῆμα ἐν* Apg. 28, 25 mit *ἕνα λόγον* Luk. 20, 3, für sich genommen, um so weniger beweisen würde, da dieses auch bei Matthäus 21, 24 steht.

Wie die stylistische Form, so zeigt auch der Inhalt der beiden Schriften unverkennbare Verwandtschaft. Zwar ist nicht blos ihr Gegenstand zu verschieden, als dass sich ein häufiges Zusammentreffen n einzelnen Zügen erwarten liesse, sondern es finden sich auch gerade bei dem Punkte, welchen als Schluss der einen und Anfang

1) Nachap. Zeitalter I, 127. Ebenso unser zweiter Artikel, Jahrg. 1849, 454.

Digitized by Google

der andern beiden gemein ist, in der Himmelfahrtsgeschichte, unlösbare Differenzen [1]). Da jedoch der Verfasser jedenfalls die Erzählung des Evangeliums vor sich gehabt hat, auf welche seine Eingangsworte ausdrücklich zurückweisen, und da wir uns auch in andern Fällen überzeugen konnten, dass er es mit einzelnen geschichtlichen Widersprüchen nicht schwer nimmt, so werden wir diesem Umstand keine grosse Bedeutung für die vorliegende Frage einräumen dürfen; wäre es unserem Verfasser, nach seiner Ansicht von der Aufgabe des Geschichtschreibers, unmöglich gewesen, von seiner eigenen früheren Erzählung abzuweichen, so hätte ihm die Abweichung von der Erzählung eines Vorgängers, mit dem er selbst identisch sein will, mindestens ebenso unmöglich sein müssen, hat er andererseits auch in unserer Schrift selbst die mancherlei früher aufgezählten Widersprüche nicht vermieden, so können wir nicht voraussetzen, dass er ähnliche Widersprüche mit einer früheren Schrift vermieden haben müsste. Um so bemerkenswerther ist es, dass die Apostelgeschichte selbst in manchen Einzelheiten auch abgesehen von ihren Eingangsworten, das dritte Evangelium voraussetzt. Die Himmelfahrtsgeschichte selbst erinnert in mehreren Zügen an Lukas. Nur Lukas (24, 49) weiss von dem Befehl Jesu, Jerusalem nicht zu verlassen, und von der damit verknüpften Verheissung des h. Geistes Apg. 1, 4. 8, nur er verlegt den Schauplatz der Himmelfahrt in die Nähe Jerusalems, nur er und Johannes die Erscheinung des Auferstandenen, welche den Aposteln zu Theil wurden, und namentlich die letzte Unterredung Jesu mit denselben ebendahin, nur er und der von ihm abhängige Markus oder Interpolator des Markus erzählen überhaupt die sichtbare Himmelfahrt. Auch die Worte Luk. 24, 47 erinnern unverkennbar an Apg. 1, 8, Apg. 1, 5 ist ein fehlerhaftes Citat von Luk. 3, 16 und ebenso haben die Schlussverse des Ev. in der Apg. ihre Parallelen; man vgl. V. 52: *ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλὴμ* mit Apg. 1, 12: *τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερ.*; V. 53. *καὶ ἦσαν διαπαντὸς ἐν τῷ ἱερῷ αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν θεὸν* mit Apg. 1, 14: *πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ* u. 2, 44: *πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ . . καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ . . αἰνοῦντες τὸν θεὸν.*

1) M. s. Jahrg. 1849, 6 ff.

Digitized by Google

Das Apostelverzeichniss 1, 13 stimmt mit dem des Lukasevangeliums 6, 16 ff. gegen Matthäus 10, 2 ff. und Markus 3, 16 ff. darin überein, dass es statt des Thaddäus den Judas Jakobs Sohn nennt, und Simon den Eiferer nicht mit *κανανίτης* (Lachm. *Καναναῖος*), sondern mit *ζηλωτὴς* bezeichnet. Dieses Zusammentreffen ist um so beachtenswerther, da zugleich die unbedeutende Abweichung in der Stellung der Apostelnamen darauf hinweist, dass dasselbe nicht in der ausdrücklichen Benützung des Lukas, sondern in einer gleichmässigen Gewöhnung des Verfassers seinen Grund hat. Dass mehrere Züge in der Erzählung von dem Process und Lebensende des Stephanus aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Berichte des Lukas über das Verhör und den Tod Christi zu erklären sind, ist von uns selbst und Anderen schon bemerkt worden [1]). Die letzten Worte des sterbenden Stephanus sind nach Inhalt und Ausdruck ein Nachklang von Worten Jesu, die nur Lukas überliefert, wie dieser Luk. 23, 46 sagt: *πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμα μου*, so Stephanus Apg. 7, 58: *κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου*, wie Jesus Luk. 23, 34 betet: *πάτερ, ἄφες αὐτοῖς* [2]), so Stephanus 7, 60: *κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην*. Auch die *φωνὴ μεγάλη*, mit welcher diese Worte vorgetragen werden (*ἔκραξε φωνῇ μεγάλῃ*) hat an dem *φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ* Luk. 23, 46 ihr Vorbild, und wenn dem *ἔκραξε* das *κράξας* Matth. 27, 50 genauer entsprechen würde, so gibt dafür nur Lukas, ebenso wie die Apg., den Inhalt der *φωνὴ* an. Wenn endlich Stephanus 7, 56 in der Entzückung ausruft: *ἰδοὺ θεωρῶ . . τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ*, so sieht er damit nur die von Jesus Luk. 22, 69 abgegebene Erklärung erfüllt [3]), wogegen allerdings die Aussage der *ψευδομάρ-*

---

1) Theol. Jahrbb. 1849, 83 f. Baur Paulus S. 55. Schwegler Nachap. Zeit. II, 102 f.

2) Zu dem *οὐ γὰρ οἴδασι, τί ποιοῦσιν* ebd. vgl. Apg. 3, 17. 13, 27.

3) Dass auch hiebei dem Verfasser von Apg. 7, 55 der Bericht des Lukas vorschwebt, ist auch, abgesehen von den sonstigen Beziehungen der Stelle auf das Lukasevangelium, wahrscheinlich; bei Matth. 26, 64 lauten die Worte Jesu: *ἀπάρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν*, sie beziehen sich also auf die nahe

Digitized by Google

τυρες in Betreff der angeblichen Aeusserungen des Stephanus gegen Tempel und Gesetz, Apg. 7, 13 f., nur auf Matth. 26, 60 f. Mark. 14, 58 (wozu Apg. 7, 48 zu vgl.) verweist, da Lukas, über das Verhör Jesu vor dem Synedrium rasch zu dem von Pilatus hinwegeilend, diesen Klagepunkt ganz übergangen hat. Die Stelle Apg. 4, 27 (συνήχθησαν . . . ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν . . . Ἡρῴδης τε καὶ Πόντιος Πιλάτος) setzt den Auftritt am Hofe des Herodes voraus, den unter unsern Evangelien nur das dritte, 23, 6 ff. berichtet. Dass an eben diesen auch c. 26 erinnert, wird später noch gezeigt werden; vorläufig vgl. man Luk. 23, 14 f. mit Apg. 26, 31. Noch häufiger sind die Fälle, in denen Erzählungen der Apg. und des dritten Evangeliums, oder einzelne Züge dieser Erzählungen, ohne sich materiell auf einander zu beziehen, doch nach demselben Typus gebildet sind. So sind die Engelerscheinungen in beiden Schriften sehr beliebt. Während bei Matthäus ausser den drei Traumerscheinungen des Joseph (1, 20. 2, 13. 19) nur bei der Auferstehung (28, 2. 5) ein Engel handelnd in die evangelische Geschichte eintritt, und am Schluss der Versuchungsgeschichte 4, 11 der Dienst der Engel kurz erwähnt wird, Markus nur diesen und die Erscheinung des Auferstehungsengels kennt (1, 13. 16, 5), Johannes nur die zwei Auferstehungsengel 20, 12, so erscheint bei Lukas zuerst 1, 11 dem Vater des Täufers der Engel des Herrn, nachher 1, 26 der Jungfrau Maria der Engel Gabriel, hierauf 2, 9 den Hirten bei Bethlehem der Engel des Herrn und eine Menge himmlischer Heerschaaren, und diese drei Erscheinungen gehen nicht im Traum, sondern äusserlich real vor sich; der Engeldienst nach der Versuchung wird dann zwar übergangen; dafür erscheint aber 22, 43 ein Engel in Gethsemane, wozu dann noch 24, 4 zwei Auf-

---

Wiederkunft Christi, ebenso bei Markus 14, 62, bei Lukas dagegen heisst es nur: ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται ὁ υἱὸς τ. ἀ. καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ, die Worte gehen also nicht auf die Parusie, sondern auf das mit der Erhebung Christi in den Himmel beginnende Sitzen zur Rechten Gottes. Auch das θεοῦ, welches nur bei Lukas dem δυνάμεως beigefügt ist, kehrt in der Apg. wieder. Dass aber Jesus in dieser steht, während ihn das Evangelium sitzend darstellt, ist theils ganz unerheblich, theils durch den Zusammenhang motivirt: Jesus hat sich erhoben, um seinen Bekenner nach dessen nahem Tode zu empfangen.

Digitized by Google

erstehungsengel hinzukommen. Ebenso ist die Apostelgeschichte voll Engelserscheinungen: erst die zwei Engel bei der Himmelfahrt, 1, 10, dann 5, 19 der Engel, welcher die sämmtlichen Apostel, später, 12, 7, der, welcher den Petrus aus dem Kerker befreit; weiter redet 8, 26 der Engel des Herrn mit Philippus, 10, 3 erscheint dem Kornelius ein Engel, 12, 23 wird König Herodes von dem Engel des Herrn geschlagen, 27, 23 erhält Paulus eine höhere Mittheilung durch einen Engel. Aehnlich verhält es sich mit den übernatürlichen Geisteswirkungen: mit Ausnahme der Geisteserscheinung bei der Taufe Jesu und der darauf folgenden Wirkung des Geistes, der Jesum in die Wüste führt, weiss keine von den erzählenden Schriften des N. T. solche zu berichten, als die beiden Bücher des Lukas, diese dagegen sind daran sehr reich; man vgl. Apg. 2, 4. 4, 8. 31. 7, 55. 8, 17. 29. 39. 10, 19. 44. 11, 28. 13, 2. 9. 16, 6 f. 19, 6. 21, 4. Ev. 1, 41. 67. 2, 27. 10, 21. Auch in den Wundererzählungen der beiden Schriften findet sich Verwandtes: Wie Lukas 6, 19, allein unter den Evangelisten, von Jesus berichtet *πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτει ἅπτεσθαι αὐτοῦ, ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἰᾶτο πάντας*, und gleichfalls allein 8, 46 Jesum nach der Berührung durch die Blutflüssige sagen lässt: *ἔγνων δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἀπ' ἐμοῦ*, so begegnet uns dieselbe vom Wunderthäter magisch ausströmende Kraft Apg. 5, 15 f. in der Erzählung von dem heilkräftigen Schatten des Petrus, und zwar mit der gleichen Allgemeinheit ihrer Wirkung: *οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες*. Auch die verwandte Erzählung von den Schürzen und Schweisstüchern des Paulus, 19, 12, ist zu vergleichen. Auf die Analogie von Luk. 24, 31. 36 mit Apg. 8, 39 habe ich schon früher [1]) aufmerksam gemacht. Wie in der letztern Stelle Philippus plötzlich vom Geist entrückt wird, so berichtet das Evangelium ein plötzliches Verschwinden Jesu in Emmaus, und ein ebenso plötzliches Erscheinen in Jerusalem; das letztere hat auch Johannes, 20, 19, das Magische des Wunders nach seiner Weise noch durch ein *θυρῶν κεκλεισμένων* hervorhebend, da er aber hier, wie sonst, von Lukas abhängig zu sein scheint, kann dieser

1) Jahrg. 1849, S. 383, wo aber das Citat aus Ev. Luk. aus Versehen weggeblieben ist.

Digitized by Google

Umstand hier nicht in Betracht kommen. Dass der unrichtigen Angabe der Apostelgeschichte 4, 6 über Annas und Kaiphas die des dritten Evangeliums 3, 2 entspricht, ist gleichfalls schon früher (1849, 60) bemerkt worden; wie die Apg. den Annas in einem Zeitpunkt zum Hohenpriester macht, in dem es nicht dieser, sondern Kaiphas war, so nennt das Evangelium Annas und Kaiphas zugleich als Hohepriester, und kann man auch seinem Verfasser die Vorstellung von zwei gleichzeitigen Hohepriestern, nach Analogie der römischen Konsuln, nicht wohl zutrauen, so weist doch der Ausdruck *ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα* darauf hin, dass er nicht wusste, welcher von beiden beim Auftreten Jesu das hohepriesterliche Amt bekleidete. Eine ähnliche Erscheinung zeigen die beiden Angaben über den Census des Quirinus Luk. 2, 1 f. Apg. 5, 36 f. Das Evangelium setzt diesen Census um 10 Jahre zu früh, die Apg. lässt einen Aufrührer, der um ein halbes Jahrhundert jünger ist, noch vor demselben auftreten [1]). Beide wissen also von dem Census und be-

1) Seit dem Erscheinen meiner Untersuchung über Theudas Jahrg. 1849, 65 f. ist noch ein neuer Versuch gemacht worden, einen zweiten Theudas neben dem aus Josephus Antt. XX, 5, 1 bekannten nachzuweisen, in der kleinen Schrift von Zuschlag, Theudas, Aufrührer eines 750 R. in Palästina erregten Aufstandes. (Cassel 1849). Jos. erwähnt Antt. XVII, 4 eines gewissen Theudion, der sich 7 Monate vor dem Tode Herodes d. Gr. in eine Verschwörung gegen diesen Fürsten einliess, und das ihm bestimmte Gift aus Aegypten nach Palästina brachte. Von diesem Theudion meint nun Zuschlag, derselbe werde wohl auch bei dem Aufstand, der nach dem Tode Herodes d. Gr. in Idumäa ausbrach (Antt. XVII, 10. 10. B. J. II, 5, 3), als einer der Führer thätig gewesen sein, und hierauf beziehe sich die Angabe der Apostelgeschichte über den Aufstand des Theudas; dass diese Namensform aus dem Namen Theudion habe entstehen können, sucht er ausführlich zu beweisen. Dieses Letztere nun will ich nicht bestimmt bestreiten, wiewohl mir der Name Theudas oder Theodas eher aus Theodotus, Theodorus und Theodades abgekürzt scheint, sonst aber ist die Vermuthung von Zuschlag höchst unwahrscheinlich. Denn theils ist es eine ganz willkürliche Voraussetzung, dass Theudion bei der Idumäischen Schilderhebung betheiligt gewesen sei, theils passt auch die Schilderung Apg. 5, 36 gar nicht auf diesen, denn der Theudas der Apg. erscheint

Digitized by Google

nützen ihn für ihre Erzählung, aber beide zeigen sich auch über die Verhältnisse jener Zeit nicht näher unterrichtet. Wenn wir mit der

---

nicht blos mit Andern bei einem Aufstand betheiligt, sondern als der selbsständige Urheber des Aufstands, für den er Anhang sammelt λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν, was nach Apg. 8, 9 doch wohl heisst, er habe sich (wie der Theudas des Josephus) für einen Propheten, d. h. für den Messias, ausgegeben; bei dem idumäischen Aufstand hatten sich ferner nicht weniger als 10,000 Mann gegen Varus gesammelt, die Apg. redet nur von etwa 400 Anhängern ihres Theudas, und was Zuschlag S. 24 ff. gegen diesen Einwurf bemerkt, ist schwerlich genügend; endlich wurde nach dem idumäischen Aufstand nicht nur Ein Führer, sondern die sämmtlichen dabei betheiligten Verwandten des Herodes hingerichtet. Dagegen stimmt in der Schilderung des Aufstands von Theudas Apg. 5, 36 und Jos. Antt. XX, 5, 1 Alles bis auf's Einzelste zusammen; der Name: Θευδᾶς, nicht Θευδίων; der Charakter des Manns: ein vorgeblicher Prophet oder Messias; die Zahl der Anhänger: nach Apg. 400, nach Josephus gleichfalls nur so viele, dass sie von Einer ἴλη ἱππέων (eine Abtheilung von 128 Mann) durch plötzlichen Ueberfall bewältigt werden können; der endliche Ausgang: Hinrichtung des Führers, Zerstreuung seines Anhangs (dass Jos. bemerkt, viele von den Anhängern des Theudas seien getödtet, Andere gefangen worden, steht mit dem διελύθησαν der Apostelgeschichte wenigstens nicht im Widerspruch) Wenn zwei Ereignisse von zwei Schriftstellern so vollkommen gleich erzählt werden und beide Berichterstatter nur in Betreff ihrer Zeit differiren, wenn wir aber überdiess einem der beiden auch sonst zahlreiche Verstösse gegen die geschichtliche Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit nachweisen können, so sollte man in der That kein Wort weiter darüber zu verlieren brauchen, dass beiden Berichten nur Eine Thatsache zu Grunde liegt, die eben in dem einen derselben an einen falschen Ort gestellt ist. Diesem Thatbestand gegenüber ist es völlig überflüssig, auf eine Apologetik ausführlicher einzugehen, wie die von Ebrard, der sich auch in der neuen Ausgabe seiner »Kritik der evangelischen Geschichte« S. 694 mit gewohnter Leichtigkeit dabei beruhigt, dass es ja recht wohl zwei Aufrührer Namens Theudas habe geben können, so gut wie drei Namens Judas, fünf Namens Simon, vier Namens Eleazar. Die Frage ist nicht einfach, ob der Name sich wiederholen konnte, sondern ob es wahrscheinlicher ist, dass neben dem Namen auch alle

Digitized by Google

Erzählung der Apostelgeschichte über den Hauptmann Kornelius die des Lukasevangeliums von dem Hauptmann zu Kapernaum zusammenstellen, so wird dieses vielleicht auf den ersten Anblick gesucht erscheinen; hat man sich jedoch mit uns überzeugt, wie wenig die Erzählung von Kornelius geschichtlichen Boden hat, so liegt es nahe, sich nach einem Vorbild für diese Figur umzusehen, und da muss es nun allerdings auffallen, dass gerade die Punkte in der Schilderung

---

übrigen uns bekannten Umstände sich wiederholt haben, oder dass Lukas sich hier, wie sonst, über die Zeit geirrt hat. Von einer solchen Wiederholung des ganzen Vorgangs müssten Beispiele beigebracht werden, nicht von der Wiederholung von Namen, die überdiess ohne Vergleich häufiger waren, als der Name Theudas, von welchem selbst der gelehrte Wetstein zu Apg. 5, 36 aus der jüdischen und klassischen Litteratur nur drei oder vier Beispiele anzuführen weiss, mögen sich auch diese noch um einige weitere (wie der fabelhafte Schüler des Paulus bei den Valentinianern) vermehren lassen. Wie wenig übrigens Hr. Ebrard selbst seiner Beweisführung vertraut, sieht man am Besten daraus, dass er es nöthig gefunden hat, ihr Gewicht durch die unwahre Angabe zu verstärken: »Hr. E. Zeller a. a. O. weiss freilich, dass Jos. jeden einzelnen Aufrührer »»auf's Gewissenhafteste verzeichnet habe««. Ich habe a. a. O. gesagt, dass Josephus »weit unbedeutendere Vorfälle,« als der Aufstand des Theudas, »auf's Gewissenhafteste verzeichne,« und darum jene gewiss nicht übergangen hätte. Hr. E. fälscht meine Worte, um sich dann darüber lustig machen zu können, dass dieselben die Ungereimtheit enthalten, welche er selbst hineingeschwärzt hat. Man wird es mir erlassen, mich mit einem solchen Gegner weiter abzugeben, und ihm auch noch bei anderen Punkten, wie namentlich bei der Frage über das vierte Evangelium seine Verdrehungen nachzuweisen, und die Leerheit seiner Ausflüchte aufzudecken. Die Zuverlässigkeit der Ebrard'schen Berichte und die Gründlichkeit der Ebrard'schen Apologetik ist ohnedem schon längst zu glänzend bewährt, als dass noch leicht Jemand, der in solchen Dingen ein eigenes Urtheil hat, durch seine Rabulisterei getäuscht würde. Am Wenigsten wird man aber erwarten, dass ich mich auf die Gemeinheit des Tons, welchen Hr. E. auch in der neuen Auflage seines Buchs wieder angeschlagen hat, weiter einlasse. Was folgt denn am Ende aus allen diesen Scurrilitäten und Schimpfwörtern, als dass Hr. E. ein ungebildeter Mensch ist.

Digitized by Google

des Hauptmanns zu Kapernaum, worin Lukas von Matthäus abweicht, mit der des Kornelius in der Apostelgeschichte übereinkommen. Bei Matthäus 8, 5 ff. wird jener Hauptmann einfach als ein Heide behandelt, der sich demüthig und vertrauensvoll an Jesus wendet und von ihm erhört wird. Lukas 7, 2 ff. stellt ihn zwar auch als einen Heiden dar, aber zugleich flicht er einige Züge ein, welche ihn in ein näheres Verhältniss zu den Juden und ihrer Religion setzen: er liebt die Juden, und hat ihnen selbst eine Synagoge bauen lassen, die jüdischen Aeltesten verwenden sich daher auch für ihn bei Jesus. Wie ähnlich ist er nicht hierin dem Kornelius, der gleichfalls ein Heide, aber *εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν Θεὸν* ist, *ποιῶν τε ἐλεημοσύνας πολλὰς τῷ λαῷ*! Fehlt doch selbst das nicht, dass Jesus, nach der Darstellung des Lukas, von dem Hauptmann, ebenso wie Petrus von Kornelius, durch Abgesandte in dessen Haus gebeten wird, wie sehr diess auch der aus Matthäus aufgenommenen Bitte, dass er sich nicht hinbemühen möchte (V. 6), widerstreitet. Wer natürlich den Bericht der Apostelgeschichte über Kornelius für geschichtlich hält, wird darauf kein Gewicht legen, wer diess aber nicht thut, wird auch dieses Zusammentreffen kaum für zufällig halten können. Dasselbe gilt von der Erzählung Apg. 28, 7 ff. in ihrem Verhältniss zu der von allen drei Synoptikern erzählten Heilung der Schwiegermutter des Petrus Matth. 8, 14. Mark. 1, 30 Luk. 4, 38). Wie Jesus die Schwiegermutter, so heilt Paulus den Vater seines Gastfreunds vom Fieber, und in Folge davon strömen in beiden Fällen Kranke herbei, welche sämmtlich geheilt werden. Wenn die Erzählung der Apostelgeschichte nicht historisch ist, wie sie diess doch unmöglich sein kann, so hat die Annahme, sie sei eine Nachbildung der evangelischen, viel für sich. Dass die letztere in diesem Fall dem Lukasevangelium entnommen wurde, ist theils an sich wahrscheinlich, theils spricht dafür ein Zusammentreffen des Ausdrucks: während Matth. und Mark. von den Kranken sagen: *εἶδε πυρέσσουσαν* und *κατέκειτο πυρέσσουσα*, so heisst es bei Lukas: *ἦν συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ*, was dem Ausdruck Apg. 28, 8: *πυρετοῖς καὶ δυσεντερίᾳ συνεχόμενον* offenbar näher steht. Die Worte des Paulus zu seinen Reisegefährten, 27, 34: *οὐδενὸς γὰρ ὑμῶν θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἀπολεῖται* haben die auffallendste Aehnlichkeit mit dem nur von Lukas 21, 18 überlieferten Ausspruch Jesu: *θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπό-*

Digitized by Google

ληται. Die Aehnlichkeit zwischen Apg. 26, 20 und Luk. 3, 8 ist schon früher (Jahrg. 1849, 580) bemerkt worden. Schliesslich ist hier noch das Verhältniss der christologischen Stelle Luk. 24, 19 zu einigen Aeusserungen der Apostelgeschichte zu berühren. Wenn Christus hier beschrieben wird als ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ, so gibt es keine Stelle im N. T., welche dieser Beschreibung näher käme, als die zwei Aussprüche des Petrus 2, 22: Ἰησοῦν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀποδεδειγμένον εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι u. s. w. und 10, 38: Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, vgl. auch 3, 22 ff. 4, 30 und eben diese Stellen knüpfen auch den Tod Jesu an diese Schilderung seiner Person und Wirksamkeit in ähnlicher Weise an, wie das Evangelium. Auch was Luk. 24, 25 f. 44 weiter folgt, dass das Leiden und die Verherrlichung Christi durch die Propheten vorherverkündigt war, hat ebenso, wie die dem Lukas bei der Leidensverkündigung 18, 31 (Matth. 20, 18 Mark. 10, 33) eigenthümliche Berufung auf die Propheten, seine nächsten Parallelen in der Apg. 13, 27. 26, 22 vgl. auch 10, 43. 2, 23; die wesentlich gleiche Auffassung der Christologie lässt sich in diesen Stellen nicht verkennen.

Noch weit schlagender wird aber die Identität des Verfassers der beiden Schriften durch die Verwandtschaft ihres Zwecks und ihres ganzen dogmatischen Charakters bewiesen. Ich habe schon früher in diesen Jahrbüchern[1]) nachgewiesen, dass sich das dritte

1) 1845, 59 ff. Ich erlaube mir, den »sächsischen Anonymus« an diese Abhandlung und die gleichzeitige von Schwegler Theol. Jahrbb. 1842. 800 ff. zu erinnern; vielleicht überzeugt er sich daraus, dass die »Tübinger Schule« nicht erst aus seinem 1845 erschienenen Werke »die Evangelien« u. s. w, wie er meint (Sendschreiben an Baur, aus der »Kirche d. Gegenw.« Jahrg. 1848 abgedruckt, S. 8) »den Hauptgesichtspunkt gewonnen hat, aus welchem überhaupt die evangelische Geschichte des Lukas aufzufassen ist.« Beiläufig noch eine Bitte an denselben: S. 25 des angeführten Sendschreibens wird behauptet, ich setze Theol. Jahrbb. 1845, S. 636 den Commentar Herakleons über das Ev. Joh. desshalb erst um 170, »weil ein Schüler erst etwa 10 Jahre nach dem Tode seines Lehrers etwas schreiben dürfe.« Ich er-

Digitized by Google

Evangelium ähnlich, wie die Apg., im Interesse des Paulinischen Universalismus zwischen Judenchristenthum und Paulinismus in die Mitte stellt, und die judenchristliche Ueberlieferung von Christus theils an sich selbst im paulinischen Sinn umbildet, theils durch eine Reihe paulinischer Stücke bereichert. Schwegler hat diese Ansicht noch weiter begründet [1]), und wenn sich auch aus Ritschl's [2]) und Baur's [3]) Annahme eines (von Marcion benützten Ur-Lukas für diesen eine specifisch paulinische Tendenz ergab, so sind doch auch diese Gelehrten in Betreff unsers kanonischen, Ritschl sogar bis auf einen gewissen Grad in Betreff seines Ur-Lukas derselben beigetreten, und namentlich Baur hat sie an mehreren Zügen weiter durchgeführt. In dieser Beziehung war ihm, die paulinischen Elemente in unserem Lukas betreffend, schon der sächsische Anonymus [4]) vorangegangen; dagegen will dieser die Eigenthümlichkeiten unsers kanonischen Lukasevangeliums nicht blos ausschliesslich aus dem Paulinismus seines Verfassers erklären, sondern er gibt auch diesem Paulinismus eine durchgängige Beziehung auf das persönliche Verhältniss des Paulus zu den Urapostеln, und deutet eine Menge einzelner Züge von hier aus in einer Weise, die ich mir allerdings nicht aneignen kann. Ohne ihm hierin beizupflichten, glaubt auch Hilgenfeld [5]) an dem ausschliesslich paulinischen Charakter unsers Lukas festhalten zu sollen, und Volckmar [6]) bemüht sich, sogar für die Stücke, welche Schwegler und Baur als judaistisch bezeichnet hatten, den paulinischen

---

suche den Verfasser dieses Sendschreibens, ehe er mir wieder eine ähnliche Ungereimtheit unterschiebt, die Stelle, welche er anführt, nebst der weiteren Erläuterung Th. Jahrbb. 1847, 155 mit derjenigen Aufmerksamkeit zu lesen, welche man fremden Arbeiten, über die man sich öffentlich äussern will, schuldig ist.

1) Nachap. Zeit. II, 39—73.

2) Das Ev. Marcions u. s. w. S. 177 ff. 276 ff.

3) Krit. Unters. über die kanon. Evv. S. 472 ff. 501 ff.

4) In der eben angeführten Schrift: die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser u. s. w.

5) Die Evang. Justins, der clem. Hom. und Mark. S. 474 Anm. Doch kommt H. meiner Ansicht sehr nahe, wenn er es S. 472 als einen charakteristischen Zug des dritten Ev. bezeichnet, dass es judaistische Bestandtheile zwar aufnehme, aber geschickt zu neutralisiren wisse.

6) Theol. Jahrbb. 1850, 215 ff.

Digitized by Google

Charakter nachzuweisen, wogegen umgekehrt Schwanbeck [1]) der Meinung ist, die paulinische Auffassung, welche man in dem Evangelium entdecken wolle, sei erkünstelt. Können wir jedoch das letztere, nicht weiter begründete Urtheil mit der einfachen Verweisung auf die obenangeführten Untersuchungen beantworten, so scheint es doch andererseits auch einseitig, das Lukasevangelium mit Ausschluss aller Zugeständnisse an den Judaismus blos als paulinische Tendenzschrift zu betrachten. Es sind nun doch einmal unläugbar in dem Evangelium manche Bestandtheile, welche sich weder aus einem rein paulinischen Charakter desselben noch aus dem Anschluss an die gemeinsame evangelische Ueberlieferung, aber auch nicht aus einem blosen Zufall erklären lassen, deren Aufnahme daher entweder auf die eigene judaistische Denkweise des Verfassers, oder auf eine Anbequemung an fremden Judaismus hinweist. Dahin gehört vor Allem der grössere Theil von dem Inhalt der zwei ersten Kapitel. Zwar läugnet Volckmar, was sonst allgemein anerkannt wird, dass diese beiden Kapitel ein vorherrschend judaistisches Gepräge tragen. Aber man frage sich doch, wer überhaupt das Interesse haben konnte, mit solcher Ausführlichkeit über die Geburt des Täufers, über den Besuch der Maria bei Elisabeth, über die bei dieser Gelegenheit gesprochenen Loblieder und Reden, über die Vollziehung der Beschneidung und die Darstellung der Erstlingsopfer zu berichten, wer die alttestamentlichen Bezeichnungen des Messias, die alttestamentlichen Lobpreisungen Jehovahs für das messianische Heil in dieser Art häufen konnte, als ein solcher, dem alle diese Dinge entweder für sich selbst erbaulich waren, oder erbaulich für seine Leser zu sein schienen. Und wem konnten sie zur Erbauung dienen, dem nicht überhaupt am Zusammenhang des Messias mit dem Judenthum am alttestamentlichen Messiasbegriff gelegen war? Welchen Werth konnte es denn abgesehen hievon haben, nicht allein über die Geburt des Messias, sondern auch über die seines Vorgängers, des letzten jüdischen Propheten, so weitläufig unterrichtet zu werden, nicht allein von dem Besuch der Maria bei der Mutter dieses Propheten, sondern auch von den Worten, die sie gewechselt, das Genaueste zu erfahren, sich möglichst ausdrücklich von dem zu über-

1) Quellen der Apg. S. 127.

Digitized by Google

zeugen, was sich übrigens doch von selbst verstand, dass in Bezug auf den christlichen Messias keine der gesetzlichen Vorschriften versäumt wurde (ὡς ἐτέλεσαν ἅπαντα τὰ κατὰ τὸν νόμον κυρίου 2, 39), diese alttestamentlichen Lobgesänge zu hören, in denen der eigenthümlich christliche Gehalt so äusserst gering ist? Dass die Personen der Vorgeschichte in der Wirklichkeit in der jüdischen Weise lebten und sich bewegten (Volckmar S. 216), erklärt nichts, denn daraus folgt nicht im Geringsten, dass auch der Evangelist dieses ihr jüdisches Wesen in aller Ausführlichkeit vor uns ausbreiten musste. Aber glaubt Volckmar überhaupt, dass unser Verfasser das geschichtliche Interesse gehabt habe, diese Personen der historischen Wirklichkeit gemäss darzustellen? Dass seine Darstellung keine geschichtlich getreue sein kann, ist doch augenfällig, und braucht Volckmar natürlich nicht erst durch die Verweisung auf Strauss bewiesen zu werden, dass er sich aber auch nicht einmal genauer an eine ältere Darstellung anschliesst, dass namentlich die Redestücke seine eigene freie Composition sind, diess erhellt aus der von Gersdorf[1]) nachgewiesenen, und auch aus unserer obigen Auseinandersetzung ersichtlichen auffallenden Gleichförmigkeit der Sprache und Ausdrucksweise in diesen zwei Kapiteln mit derjenigen des übrigen Evangeliums und der Apostelgeschichte. Es bliebe mithin nur übrig, und diess ist wohl Volckmars Meinung, dass der Verfasser um der dichterischen Naturwahrheit willen die Personen der Vorgeschichte so dargestellt hätte, wie er sie dargestellt hat. Aber wie wenig will diess doch mit dem Zweck und Charakter einer Evangelienschrift übereinstimmen! So wenig eine solche Schrift ein einfacher geschichtlicher Bericht ist, so wenig ist sie auch ein freies und interesseloses Kunstwerk, sondern sie ist wesentlich eine religiöse Lehrschrift; was sie erzählt, das erzählt sie nicht blos, um die Wissbegierde durch eine wirkliche oder poëtisch ausgeschmückte Geschichte zu befriedigen, sondern sie erzählt es als einen für das religiöse Glauben und Handeln maassgebenden Vorgang. In diesem Sinn sind die Evangelien jederzeit von der Kirche benützt worden, aus diesem Interesse sind sie auch ursprünglich entstanden: man sammelte die Ueberlieferungen von dem Messias nicht nur, weil man von dem Stifter der

1) Beiträge u. s. w. S. 160 ff.

Digitized by Google

Kirche etwas zu wissen, sondern weil man von den Personen der heiligen Geschichte für sich selbst zu lernen wünschte, man sammelte sie, wie auch Lukas 1, 4 ausdrücklich von sich sagt, um etwas Sicheres über die christliche Lehre zu erfahren, oder wie Papias (Eus. III, 39, 2) denselben Zweck bezeichnet, um ihres Nutzens, d. h. ihres dogmatischen und praktischen Gehalts willen. Die Reden daher, welche den Personen der evangelischen Geschichte in den Mund gelegt, die Handlungen, welche von ihnen berichtet werden, haben wesentlich dogmatische Bedeutung, und die historisch poëtische Naturwahrheit kam dieser gegenüber, wie diess hundert Beispiele beweisen[1]), gar nicht in Anschlag. Dieses Interesse reicht daher gar nicht aus, die Vorgeschichte des Lukas zu erklären, sondern wir müssen annehmen, dass er dem jüdischen Standpunkt, der uns in ihr entgegentritt, eine bleibende Berechtigung innerhalb des Christenthums zugestand, dass er ihn wenigstens als ein Element des Christlichen in diesen aufgenommen wissen wollte. Dass er aber hiemit in keiner Beziehung von Paulus abweiche, können wir Volckmar leicht glauben. Wohl weiss auch Paulus, dass Christus unter das Gesetz gethan war, aber ist es wohl denkbar, dass er die Erfüllung aller gesetzlichen Vorschriften an seiner Person — nicht etwa um das Ende des Gesetzes darin nachzuweisen, sondern einfach in dem Ton eines solchen erzählt haben würde, für welchen dieses Ceremoniel an und für sich Bedeutung hat? Wird doch selbst jenes Allgemeine nur in dem Zusammenhang erwähnt, dass gesagt wird, Christus habe unter dem Gesetz sein müssen, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ (Gal. 4, 6). Wohl setzt auch Paulus den jüdischen Messiasbegriff im Allgemeinen voraus, aber daraus folgt noch lange nicht, dass eine Darstellung in seinem Geist ist, welche ganz und gar bei diesem jüdischen Messiasbegriff stehen bleibt, welche den Messias nur als denjenigen kennt, dem Gott den Thron seines Vaters David verliehen, der ewig

1) Wie wenig Wahrscheinlichkeit haben z. B. die Reden des Täufers Johannes, ja sehr viele Reden Jesu selbst im vierten Evangelium! Wie unwahrscheinlich ist in der Apg. so Manches in den Reden und der Handlungsweise des Paulus, wie unwahrscheinlich die Rede des Jakobus beim Apostelkonvent und doch hat die Furcht, seine Helden zu „*monstra*“ zu machen, den Verfasser nicht abgehalten, sie so, wie er thut, darzustellen.

Digitized by Google

über das Haus Jakob herrschen wird (Luk. 1, 32 f.), durch den sich Gott seines Knechts Israël angenommen, die Verheissungen an die Erzväter erfüllt, Erlösung geschafft hat für das Volk Gottes (1, 54 f. 68 ff.) u. s. w.; denn dass daneben auch 2, 32 von dem φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν gesprochen wird, diess geht in keiner Beziehung über den alttestamentlichen Messiasbegriff hinaus, in den übrigen Stellen aber, die Volckmar anführt, (1, 48. 51. 53. 79. 2, 34) ist von einer universellen oder gar antijüdischen Bestimmung des Messias bei richtiger Erklärung auch nicht die leiseste Spur zu finden. Welches Interesse würde vollends für Paulus, der selbst Christum nicht dem Fleische nach kennen will, die weit ausgesponnene Familiengeschichte des Vorläufers und der persönliche Verkehr der Maria und Elisabeth gehabt haben? Nein, hier befinden wir uns auf einem andern Boden, als auf dem des paulinischen Christenthums. Auch die Genealogie kann ihren judenchristlichen Ursprung nicht verläugnen, den schon ihr mittelbarer Widerspruch mit der Erzählung von der übernatürlichen Erzeugung Christi an's Licht stellt, und auch hier hilft es wenig, an das paulinische ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα (Röm. 1, 3) zu erinnern, denn diesem υἱὸς Δαβὶδ steht der υἱὸς θεοῦ κατὰ πνεῦμα nachdrucksvoll entgegen, wer dagegen das Geschlechtsregister verfasst hat, kann diess ursprünglich nur in dem Interesse gethan haben, die messianische Würde Jesu durch seine Abstammung von David zu begründen: damit er als der rechtmässige Erbe des davidischen Thrones anerkannt werde, muss sein Erbfolgerecht nachgewiesen werden. Diesem Nachweis stellt nun allerdings Lukas nicht allein die Abstammung Jesu von dem Protoplasten Adam zur Seite, welche den Davidssohn zugleich als Menschensohn im höheren Sinn, den jüdisch nationalen Messias zugleich als den allgemein menschlichen erscheinen lässt, sondern er macht ihn auch, ebenso wie Matthäus, dadurch wieder illusorisch, dass die Genealogie nicht in Maria, sondern in Joseph endigt; sollen wir aber darum glauben, das Geschlechtsregister des Lukas sei nur ein Spott auf das jüdische Genealogisiren, wie der sächsische Anonymus (S. 242.) will, oder es habe umgekehrt, wie Volckmar glaubt, auch von dem Pauliner Lukas verfasst werden können, um sein eigenes, „ganz paulinisches" Bedürfniss einer Beziehung Christi auf das A. T. zu befriedigen? Das Erstere verbietet schon das entsprechende Geschlechtsregister Josephs

Digitized by Google

bei Matthäus, und ebenso bestimmt der ganze Charakter des Evangeliums, in welchem von all' den versteckten Ausfällen, Schmähungen, Gehässigkeiten und Verspottungen gegen Judenthum, Judenchristenthum und Judenapostel, die der Anonymus darin sucht, nun einmal nichts zu finden ist; die andere Annahme scheitert an dem Umstand, dass derjenige, welcher durch die Erzählung von der übernatürlichen Erzeugung den Zusammenhang zwischen Jesus und Joseph abgebrochen hatte, kein Interesse mehr haben konnte, den Zusammenhang Josephs mit David umständlich nachzuweisen; vielmehr kann die Genealogie ursprünglich nur von einem solchen herrühren, bei welchem statt des *ὢν, ὡς ἐνομίζετο*, unsers Lukas ein einfaches *ὢν* oder *ἦν* stand. Dass aber der Verfasser des Evangeliums diese genealogische Beweisführung für die Messianität Jesu doch aufnimmt, wiewohl er ihr recht ausdrücklich durch sein *ὢν, ὡς ἐνομίζετο*, und durch die Fortführung auf Adam ihre ursprüngliche Bedeutung genommen hat, diess lässt sich nur aus dem Wunsch erklären, auch der alten judenchristlichen Auffassung Christi als des Davidssohns in seiner Darstellung Raum zu lassen; und wenn wir in dieser Beziehung bei Matthäus geneigt sein werden, eher ein unbewusstes Zusammensein zweier Auffassungsweisen anzunehmen, die übrigens beide aus jüdischem Boden erwachsen sind, der älteren, welche Christus nur als Davidssohn, und der jüngeren, welche ihn als Gottessohn im physischen Sinn betrachtet, so zeigt bei Lukas theils die Stellung der Genealogie hinter der sie paralysirenden Erzählung von der übernatürlichen Erzeugung; theils das *ὡς ἐνομίζετο*, theils die mit dem jüdisch nationalen Zweck der Genealogie im Widerspruch stehende Verlängerung derselben bis auf Adam, dass er sich des Verhältnisses dieser jüdischen Urkunde zu seiner eigenen Darstellung recht wohl bewusst ist; wenn er sie daher dennoch aufnimmt, so kann er dabei nur von der Rücksicht auf judaistisch Gesinnte geleitet sein. Wenn weiter Schwegler und ich die starke Betonung des Gegensatzes zwischen dem *αἰὼν οὗτος* und dem *αἰὼν μέλλων*, manche Aeusserungen über den Werth der Armuth und den Schaden des Reichthums, und die lohnsüchtig lautenden Aussprüche Luk. 6, 35. 16, 9 ebionitisch gefunden haben, so stellt sich uns hier zwar auch Baur, um des „Ur-Lukas" willen entgegen [1]), ich kann jedoch unsere

1) Krit. Unters. S. 446—455.

Ansicht hierüber auch durch seine eindringenden Bemerkungen nicht wirklich widerlegt finden. Es ist ganz richtig, der Gegensatz dieser und der zukünftigen Welt drückt nichts Anderes aus als die urchristliche Lebensansicht; aber wenn dieser Gegensatz so scharf gespannt und so äusserlich gefasst wird, dass nicht Ein und dasselbe Individuum beiden angehören kann, dass derjenige, dem es hienieden gut geht, eben desshalb im Jenseits gequält wird, dass die Armen als solche seliggepriesen werden, die Reichen als solche verdammt sein sollen, wenn zwischen dem äusseren Zustand und dem Inneren der Gesinnung so gar nicht unterschieden, die weltentsagende Gesinnung nur in der äusseren Weltentsagung anerkannt wird, ist dann nicht das Urchristliche eben jener urchristliche Ebionitismus, über den sich Paulus wesentlich erhoben hat? Denn dass sich in Stellen, wie 2 Kor. 6, 10. 1 Kor. 7, 29 ff. eine ganz andere Schätzung von Reichthum und Armuth und eine ungleich höhere Freiheit des Selbstbewusstseins gegen diese äusseren Zustände ausspricht, habe ich auch schon an einem andern Ort[1]) nachgewiesen. Weniger entscheidend sind wohl die Stellen 6, 23. 35. 16, 9, denn theils sind die erstern aus Matthäus genommen, welcher viel mehr, als Lukas, vom künftigen Lohn spricht, theils ist die Aussicht auf einen solchen auch dem Paulus nicht schlechthin fremd (s. 1 Kor. 9, 17. 2 Kor. 9, 6); aber doch machen jene Aussprüche im Zusammenhang der lukanischen Bergpredigt allerdings nicht den Eindruck, dass sie den paulinischen Standpunkt voraussetzen, und in keinem Fall würde Paulus, wie Lukas in der Parabel vom ungerechten Haushalter, gelehrt haben, dass man sich durch Werke der Wohlthätigkeit die Aufnahme in die σκηναὶ αἰώνιοι, in's messianische Reich, erwerben könne; auf diese kann sich der Lohn, den er solchen Werken verheisst, unmöglich beziehen. Dass auch in der Christologie des Evangeliums und der Apostelgeschichte die ebionitische Betrachtung Christi als des Propheten stärker, als irgendwo sonst im N. T. hervortritt, habe ich schon früher bemerklich gemacht.

Durch alle diese Züge scheint es mir gerechtfertigt, wenn wir fortwährend neben dem eigenthümlich Paulinischen auch eine kleinere Masse von Ebionitischem im dritten Evangelium behaupten, und je

1) Theol. Jahrbb. 1850, 457 ff.

Digitized by Google

weniger sich nun die Aufnahme dieser Elemente für etwas blos Zufälliges halten lässt, je sichtbarer sich der Verfasser an mehreren Punkten, wie namentlich in der Genealogie und in der Parabel von Lazarus und dem Reichen bemüht zeigt, sie selbst im Interesse paulinischer Ideen umzudeuten, oder ihnen unmittelbar, wie c. 16, 16 f., c. 9. 10, Aussprüche und Erzählungen von entgegengesetztem Charakter zur Seite zu stellen, um so deutlicher kommt auch überhaupt die Tendenz seiner ganzen Darstellung zum Vorschein. Dieses Evangelium dient allerdings wesentlich dem Interesse des paulinischen Christenthums, und insbesondere des paulinischen Universalismus, es will das judaisirende Messiasbild der älteren evangelischen Ueberlieferung den Anschauungen des Paulinismus anpassen, welcher statt eines jüdisch nationalen einen allgemeinen Messias fordert; aber es will diess nicht durch direkte Polemik gegen die älteren Vorstellungen, sondern vielmehr unter Anerkennung und theilweiser Aneignung derselben nur dadurch erreichen, dass es ihnen paulinische Elemente in überwiegender Anzahl beifügt, sie selbst so viel, wie möglich, in das Paulinische umbiegt. Seine Tendenz ist mit Einem Wort eine conciliatorische, nicht in dem Sinn freilich, als ob die beiden Ansichten vom Messias, die jüdische und die universalistische, als gleichberechtigt neben einander gestellt werden sollten, sondern diese wird unverkennbar stärker betont, und als die höhere behandelt, zu der sich jene fortbilden soll, darum soll aber doch auch die ältere Ansicht nicht ausgeschlossen, sondern in die höhere selbst aufgenommen werden. Es ist also hier ein analoges Verhältniss, wie in der Apostelgeschichte zwischen dem Judenchristenthum und dem Paulinismus; wie in dieser zwar die Anerkennung des paulinischen Universalismus das Ziel ist, welchem die ganze Darstellung zustrebt, dieser Standpunkt selbst aber nicht im Gegensatz zu dem Judenchristenthum der Urgemeinde, sondern als wesentlich identisch mit demselben dargestellt wird, so ist es im Evangelium Ein und derselbe Christus, der uns als der jüdische Messias, als der Sohn Davids, als der Gesandte Gottes an die zwölf Stämme Israëls, als der Bürge für die ewige Dauer des mosaischen Gesetzes[1]) geschildert wird, und der

1) Denn dieses ist doch der νόμος 16, 17 und dass unter demselben »keineswegs das mosaische Gesetz mit allen Ritualbestimmungen

durch Wort und That, ausdrücklich und in Parabeln, die universelle Bestimmung seines Werks, das Ende des Gesetzes, den Vorzug der glaubigen Hingebung vor jüdischer Werkgeschäftigkeit, die Beseligung aller bussfertigen Sünder verkündet [1]). Wie aber die Apostelgeschichte ihrem conciliatorischen Zwecke wesentliche Züge im Charakter und in der Lehre des Paulus zum Opfer bringt, so ist es auch im Evangelium nicht die rein paulinische Ansicht über Christus und das Christenthum, sondern vorzugsweise nur der paulinische Universalismus, welcher den dogmatischen Standpunkt des Verfassers bezeichnet, daneben finden sich aber Spuren der ebionitischen Lebensansicht, welche dem reinen paulinischen Geist widersprechen. Die beiden Schriften zeigen so bei aller Verschiedenheit ihres Inhalts doch in ihrer ganzen Tendenz, und in der Art, wie sie diese Tendenz mittelst ihrer Geschichtsdarstellung verfolgen, eine Verwandtschaft, die sich nur aus der Einheit ihres Verfassers erklären lässt.

Selbst die Anlage der beiden Schriften hat eine merkwürdige Aehnlichkeit. Eine völlig gleichartige Composition war natürlich durch die Verschiedenheit des Gegenstands ausgeschlossen. Die der Apostelgeschichte ist wesentlich durch die Parallele zwischen Paulus und den Uraposteln bedingt, die des Evangeliums musste schon wegen der Einheit der Hauptperson und ihrer Geschichte in vielen Beziehungen anders ausfallen. Aber doch ist auch das Evangelium, mit Ausnahme der Vorgeschichte, dreitheilig gegliedert: c. 3, 1—9, 50 sehen wir Jesus umherwandernd in Galiläa, c. 9, 51—19, 27 ist er auf dem Wege nach Jerusalem [2]), mit c. 19, 28 beginnt der letzte Theil seiner Geschichte in Jerusalem. Wie das Christenthum nach der Apostelgeschichte von Jerusalem aus über Samaria zu den Heiden sich verbreitet, und jedem dieser drei Momente ein eigener Theil des Buchs entspricht, so nimmt umgekehrt der Stifter desselben seinen

---

zu verstehen sei« (Volckmar S. 188. 224) ist eine Behauptung, die sich mit den Worten τῷ νόμῳ μίαν κεραίαν ποιεῖν nicht vereinigen lässt. In dem paulinischen τὸν νόμον ἱστῶμεν (Rom. 3, 31) ist von einer ewigen Gültigkeit jeder einzelsten Gesetzesbestimmung nichts enthalten.

1) Die näheren Belege s. in meiner oben angeführten Abhandlung und bei Schwegler.

2) S. Baur, Krit. Untersuch. S. 431 ff.

Digitized by Google

Weg von der *Γαλιλαία ἐθνῶν* aus über Samarien nach Jerusalem, und es ist gleichfalls jedem dieser Punkte ein eigener Theil der Schrift gewidmet, ihr Eigenthümlichstes aber vorzugsweise in dem zweiten Theile zusammengedrängt, den die Aussendung der 70 Jünger, dieser zweiten universellen Apostel, so bedeutungsvoll eröffnet. Damit aber auch eine Parallele zu der Vorgeschichte des Evangeliums in der Apg. nicht fehle, wird diese durch den Himmelfahrtsbericht in ähnlicher Weise an die vorapostolische Zeit angeknüpft, wie das Evangelium durch seine zwei ersten Kapitel an die vorchristliche. Als ein specieller Zug von merkwürdiger Aehnlichkeit mag noch die Behandlung der beiden Apostelnamen Petrus und Paulus in den zwei Schriften erwähnt werden. Es ist längst aufgefallen, dass Paulus in der Apg. bis c. 13, 9 beharrlich Saulus, von da an aber ebenso beharrlich Paulus genannt wird, und man hat hierin die Andeutung gefunden, dass er erst bei dieser Veranlassung seinen späteren Namen angenommen habe. Diese Vermuthung bestätigt sich durch die Bemerkung, dass in ganz ähnlicher Weise Petrus im Evangelium bis c. 6, 14 ausschliesslich den Namen Simon führt, und zwar mit Ausnahme der einzigen Stelle 5, 8, welche bereits ein Vorspiel seiner späteren Stellung berichtet, immer (7mal) ohne den Beisatz Petrus; c. 6, 14 wird der Petrusname mit den Worten *Σίμωνα ὃν καὶ ὠνόμασε Πέτρον* (vgl. Apg. 13, 9: *Σαῦλος δὲ ὁ καὶ Παῦλος*) eingeführt, und nun behält Petrus diesen ebenso beharrlich, und zwar gleichfalls immer (17mal) ohne ein vorangehendes *Σίμων*, nur noch zweimal kommt das letztere vor: c. 22, 31 wo das *Σίμων, Σίμων,* in der Warnung vor der Verläugnung wohl darauf hinweisen soll, dass der Angeredete immer noch der alte Simon, nicht blos der Glaubensfels Petrus sei, und c. 24, 34 in einer Aussage der Jerusalemiten, wo der familiärere Name ebenso zur Dramatik zu gehören scheint, wie in der Apostelgeschichte, welche sonst nie Simon sagt, c. 10, 5. 18. 32. 11, 13 das *Σίμων, ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος,* und c. 15, 14 das ebraisirende *Συμεών* [1]). So unbedeutend dieser Zug

1) Dieselbe Erscheinung wiederholt sich bei Markus: Petrus heisst hier bis c. 3, 16, wo die Ertheilung des Petrusnamens erzählt wird, ausschliesslich Simon, von da an nur noch Einmal, 14, 37, in dem *Σίμων καθεύδεις*, welches gleichfalls eine Schwäche

Digitized by Google

auch an sich ist, so lässt er uns doch in die Gleichförmigkeit des schriftstellerischen Verfahrens in den beiden Schriften einen belehrenden Blick werfen.

Fassen wir alle die Gründe zusammen, welche uns die Sprache und Darstellung der beiden Schriften, ihr Inhalt, ihre Tendenz, ihre Composition, die mittelbare oder unmittelbare Beziehung der einen auf die andere an die Hand gibt, so haben wir alle Ursache, der Selbstaussage der Apostelgeschichte und dem einstimmigen Zeugniss der Tradition von der Identität ihres Verfassers mit dem des Evangeliums Glauben zu schenken. Das Einzige, was hiegegen eingewendet werden könnte, sind gewisse sprachliche, namentlich lexikalische Eigenthümlichkeiten, welche wir trotz ihres wesentlich gleichartigen Sprachcharakters in jeder von beiden wahrnehmen können [1]. Ich habe schon früher eine bedeutende Anzahl von Wörtern und Ausdrücken verzeichnet, welche theils dem Evangelium, mit Ausschluss der Apostelgeschichte, theils dieser mit Ausschluss von jenem angehören [2]), und ich kann dieses Verzeichniss in der Anmerkung

---

aussagt. Dagegen wechselt Matth. zwischen Petrus und dem selteneren Simon und Simon Petrus, und Joh. bedient sich der letztern Bezeichnung so oft, als des einfachen Petrus. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Markus bei seinem Verfahren von Lukas abhängig ist; jedenfalls hat die Einführung des Petrusnamens bei Lukas mit der des Paulusnamens in der Apg. grössere Aehnlichkeit, als bei Markus.

1) In Betreff des Inhalts wird ausser den schon erörterten Differenzen der Himmelfahrtsgeschichte die bedeutendste Abweichung die sein, dass das Evangelium wiederholt (14, 14. 20, 35) die Auferstehung auf die Frommen zu beschränken scheint, wogegen Apg. 24, 15 ausdrücklich eine ἀνάστασις δικαίων τε καὶ ἀδίκων gelehrt wird. Da jedoch auch das übrige N. T. mit Ausnahme der Apokalypse zwischen diesen beiden Bestimmungen schwankt, und nicht selten ein und derselbe Schriftsteller beide vorträgt, ohne ihre Vereinbarkeit nachzuweisen (z. B. Paulus, wenn wir 1 Kor. 15, 35 ff. Röm. 8, 11 und ähnliche Stellen mit Röm. 2, 16. 2 Kor. 5, 10, Johannes, wenn wir c. 6, 39 f. 44. 54 mit c. 5, 28 f. vergleichen), so kann dieser Umstand auch im vorliegenden Fall nichts beweisen.

2) Theol. Jahrbb. 1843, 450 ff. 461 ff. 471 ff.

Digitized by Google

noch mit weiteren Belegen vermehren [1]). Nichtsdestoweniger sind diese Eigenthümlichkeiten nicht von der Art, dass sie gegen den

---

1) Das Evangelium hat ausser den früher angeführten noch die folgenden Wörter, die in der Apostelgeschichte fehlen: *ἔντιμος*, *προσψαύειν*, *φιλάργυρος*, *ψηφίζειν* (diese vier kommen a. a. O. irriger Weise unter dem eigenthümlichen Wörtervorrath der Apg.), *ἀγαπᾶν* (13mal), *ἀγάπη*, *ἀλλ᾽ ἤ*, *ἀλλάγε*, *ἀλλότριος* (Apg. nur in einem Citat), *ἥκειν* (wenn nämlich Apg. 28, 23 *ἦλθον* zu lesen ist), *καλὸς*, *κλίνειν* (4mal, 2mal *ἡμέρα κλίνει*) *κοινωνὸς*, *κοίτη*, *παλαιός*; *ἀπολλύναι*, Ev. 24mal, steht Apg. nur 2mal, *διατί* dort 6mal, hier 1mal, *διδάσκαλος*, dort 17mal, hier 1mal, *δοῦλος*, dort 26mal, hier 2—3mal, *ἑτοιμάζειν* dort 13mal, hier 1mal, *εὐλογεῖν* dort 14mal, hier 1mal, *μακάριος* dort 13mal, hier 2mal, *ὅταν* dort 29mal, hier 2mal, *οὐχί* dort 15mal, hier 2mal, *σῶμα* dort 13mal, hier 1mal, nur das Evangelium hat das Neutrum im substantivischen Sinn *τὸ ἀγαθόν*, die Pluralformen *αἱ ἔρημοι*, *τὰ ἔσχατα*, das Futurum *ἐρεῖν*, die Zusammensetzungen *ἀπὸ τότε*, *ἀπὸ μακρόθεν*, *ἀπὸ μιᾶς*, *οὐν τέτοις*, *ἐν ἐξουσίᾳ*, die Construction von *ἐὰν* mit dem Indicativ (6, 34. 11, 12. 19, 40 nicht ganz sicher), und von *θέλειν* mit folgendem Conjunctiv (mit oder ohne *ἵνα*), das vergleichende *ἤ* mit vorangehendem Positiv 15, 7. 17, 2, nur das Ev. hat die Ausdrücke *ἀκολουθεῖν μετά τινος*, *εἰπεῖν ἐν ἑαυτῷ* oder *ἐν τῇ καρδίᾳ*, *λέγειν ἐν ἑαυτῷ* oder *πρὸς ἑαυτόν*, *ἔρχεσθαι ὀπίσω τ.*, *ἔρχ. εἰς ἑαυτόν*, *εἰς φανερόν*, *ὁμολογεῖν ἔν τινι*, *κακῶς ἔχειν*, *αἰὼν ἔτος*, *αἰ. ἐρχόμενος*, *ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ* (11, 13), *βασιλεὺς* von Christus, *εἰρήνη ὑμῖν*, *ἔγειρε* (*ἐγείρω* und dgl. das *ἔγειρε* Apg. 5, 6 ist sehr unsicher); *υἱὸς Δαβίδ* steht nur im Ev., *υἱ. ἀνθρώπου* und *υἱ. θεοῦ* (*ὑψίστου*), von denen jedes Apg. nur 1mal vorkommt, finden sich im Ev., jenes 23mal, dieses 13mal, auch die Zusammensetzung *υἱὸς φωτὸς*, *εἰρήνης* u. s. w. im Ev. nicht selten, hat Apg. nur 4, 36 eine Analogie; das umschreibende *ἄρχεσθαι* ist im Ev. weit häufiger als Apg.; *βασιλεία θεοῦ* steht Ev. 34mal, Apg. 7mal, *ὃς ἄν* (*ἐάν*) Ev. 20mal, Apg. 1mal und 3mal in Citaten, *καὶ οὗτος* Ev. 1, 36. 8, 11. 16, 1. 19, 2. 20, 28. 2, 37. 8. 42. Apg. nur 17, 7. Das Ev. hat öfter *καὶ* vor dem Nachsatz, und macht den Fortgang der Erzählung öfter mit *καί* als Apg. s. Bruder S. 455. 460 ff. Umgekehrt sind der Apg. im Vergleich mit dem Ev. ausser den früher aufgezählten eigenthümlich: die Wörter *ἀγνίζειν*, *ἀδύνατος* in der Bedeutung: schwach, *ἀεί*, *δαιμόνιον* in der Bedeutung Gottheit, *δέον ἐστί*, *ἔχειν=ἀπέχειν* (1, 12), *καθώς* in temporeller Bedeutung (7, 17), *μαρτυρεῖσθαι* in der Bedeutung: einen guten

Digitized by Google

gleichen Ursprung der beiden Schriften etwas beweisen könnten. Denn für's Erste müssen wir von den aufgezählten Wörtern und Ausdrücken alle diejenigen in Abzug bringen, welche in der Schrift, die sie hat, nur einmal, oder nur wenige Male in demselben Zusammenhang vorkommen, denn es lässt sich nicht absehen, warum der Verfasser die Ausdrücke, welche in der gleichen Schrift nicht wiederholt werden, in einer andern Schrift von theilweise abweichendem Inhalt wiederholen sollte. In diese Klasse gehören aber weit die meisten der angeführten Beispiele; ich habe allein in der Apostelgeschichte unter den Wörtern, die das Evangelium nicht hat, mehr als sechshundert gezählt, die sich nur an Einer Stelle, und weit zum grösseren Theil überhaupt nur Einmal darin finden. Nur dann könnten auch solche Ausdrücke in Betracht kommen, wenn ihre Anzahl in der einen Schrift unverhältnissmässig grösser wäre, als in der andern, denn diess würde überhaupt darauf hinweisen, dass der Verfasser der erstern über einen reicheren Wörtervorrath zu verfügen habe; doch müsste auch dann erst untersucht werden, ob sich das Missverhältniss nicht aus der Beschaffenheit des Gegenstands oder aus dem Einfluss der benützten Quellen erklären lässt. In unserem Fall ist aber ein solches Missverhältniss gar nicht vorhanden. Von den Differenzen, welche nach Abzug jener blos einmal vorkommenden Ausdrücke noch übrig bleiben, erklärt sich nun ein grosser Theil aus der Verschiedenheit der Quellen, die für das Evangelium und für die Apostelgeschichte benützt wurden. Ich habe aus Anlass der mehrerwähnten lexikalischen Zusammenstellung Theol. Jahrbb. 1843, 533 f. eine nicht unbedeutende Anzahl von Wörtern und Ausdrücken nachgewiesen, welche der Apostelgeschichte fremd im

---

Leumund haben, ἡ ὁδὸς ohne Beisatz für die christliche Religion, die Verbalformen ἤμην und ἴσασθαι, die Ausdrücke ἐν γωνίᾳ, ἐκ δευτέρου, der Anfang der Sätze mit ὡς δὲ und ὅτε δὲ das Ev. hat nur καὶ ὡς, καὶ ὅτε, welches letztere auch Apg. zweimal steht, s. Gersdorf a. a O. S. 242), der verhältnissmässig häufige Gebrauch von δέειν (Ev. 2mal, Apg. 12mal), ἐπαγγελία (Ev. 1mal, Apg. 8mal), μάρτις (Ev. 1mal, Apg. 13mal), μόνον (Ev. 1mal, Apg. 8mal), der Gebrauch von μέν ohne folgende Adversativpartikel, Apg. 1, 1. 18. 2, 41. 5, 13 (?). 21. 5, 41. 13, 4. 17, 30. 23, 22. 26, 4. 27, 24. 28, 22.

Digitized by Google

dritten Evangelium nur an solchen Stellen vorkommen, an denen sie Matthäus auch hat, welche daher wahrscheinlich aus diesem entlehnt sind. Ebenso verhält es sich auch noch bei einigen weiteren. So steht *ἀποκτανθῆναι, ἀποκτέννειν,* zwei der Apostelgeschichte fehlende Formen, Luk. 9, 22. 12, 4 nach Matth. 16, 21. 10, 28, *ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς* von Christus Luk. 19, 38 nach Matth. 21, 5. 9, *τὰ ἔσχατα* Luk. 11, 26 nach Matth. 12, 45, *κεραία* Luk. 16, 17 nach Matth. 5, 18, *κληρονόμος* Luk. 20, 14 nach Matth. 21, 38, *ὁμολογεῖν ἔν τινι* 12, 8 nach Matth. 10, 32, *παλαιὸς* 5, 36. 37 nach Matth. 9, 16. 17 und wohl auch in dem weitern Zusatz 5, 39 nach einer ältern Quelle, *ὁ ἐρχόμενος* ohne Beisatz 7, 19 f. nach Matth. 11, 3; dieselbe Bemerkung wird man noch bei vielen von den a. a. O. S. 461 f. aufgezählten Wörtern machen können. Bei andern Ausdrücken ist es wahrscheinlich, dass sie dem Verfasser, wenn er sie auch theilweise unabhängig von seinen Quellen gebraucht, doch zunächst durch diese an die Hand gegeben wurden. Es gilt diess zunächst von solchen Wörtern und Phrasen, welche sich in den früheren Evangelienschriften häufig fanden, oder welche überhaupt die Schlagwörter der evangelischen Ueberlieferung bilden, wie *βασιλεία θεοῦ, υἱὸς θεοῦ, υἱὸς ἀνθρώπου, αἰὼν ἔτος, νομικὸς, διδάσκαλος, δῆλος, ἁμαρτωλὸς, τελώνης, ἀποκαλύπτειν, κληρονομεῖν ζωὴν αἰώνιον* (vgl. zu Luk. 10, 25. 18, 18 Matth. 19, 29), *μακάριος, μεριμνᾶν* und a. oder deren Gebrauch durch den Stoff unmittelbar bedingt war, wie bei dem häufigen *παιδίον* in den Kindheitsgeschichten; ebenso mag es sich aber auch mit solchen Wendungen verhalten, die weniger eng mit dem Stoff der evangelischen Geschichte verwachsen, doch ihren älteren judenchristlichen Darstellungen geläufig waren. So möchten wir es aus dem Einfluss dieser Darstellungen auf den Styl des dritten Evangelisten erklären, wenn der letztere im Evangelium eine stärker ebraisirende Färbung hat, als in der Apostelgeschichte, wenn die Umschreibung durch die Participia *ἐγερθείς* und *πορευθείς*, bei Matthäus sehr häufig, nur dort vorkommt, nicht hier (die Verba *ἐγείρ.* und *πορ.* selbst sind auch Apg. häufig), die mit *ἄρχεσθαι* im Ev. häufiger ist, wenn sich das Ev. des bei den Hellenisten beliebten *ὃς ἄν* oder *ὃς ἐὰν* und des ebraisirenden *καὶ ἔτος* weit häufiger bedient, als die Apg., wenn dasselbe *καὶ* setzt, wo die Apg. *δὲ* hat (*καὶ ἐγένετο* und

Digitized by Google

ἐγ. δὲ, καὶ ὡς, καὶ ὅτε und ὡς δὲ, ὅτε δὲ), wenn es καὶ zur Einführung des Nachsatzes und zur Fortführung der Erzählung mehr liebt, als die Apg., wenn auch das καὶ in δὲ καὶ, καὶ αὐτὸς, καὶ αὐτοὶ dort häufiger ist, als hier (s. o.), wenn umgekehrt die gut griechische Partikel τε in der Apg. zwanzigmal so oft vorkommt, als im Evangelium, wenn jene überhaupt durchschnittlich besser geschrieben ist. Wir sind zu dieser Annahme um so mehr berechtigt, da auch in der Apg. selbst der Styl etwas ungleich ist, und da auch solche Abschnitte, in denen sich der Verfasser offenbar nicht streng an seine Quellen hält, wie die petrinischen Reden, sich von andern durch einen mehr ebraisirenden Sprachton unterscheiden. Nehmen wir dazu, was gleichfalls schon früher bemerkt wurde [1]), dass auch von den eigenthümlichen Ausdrücken der beiden Schriften nicht wenige dem gleichen Stamm angehören, wie andere gemeinsame [2]), auch mehrere nach demselben Typus gebildet sind [3]), dass beide die Zusammensetzung mit Präpositionen und namentlich die zusammengesetzten Zeitwörter lieben, beide die Verbaladjektive, die zusammengesetzten Substantive, die Umschreibung von Adverbien mit Hülfe von Präpositionen, dass sich so trotz der materiellen Differenzen der gleichartige Charakter der ganzen Ausdrucksweise nicht verläugnet, so haben wir allen Grund, uns durch die Menge von eigenthümlichen Ausdrücken in jeder der beiden Schriften in der Ueberzeugung von der Einheit ihres Verfassers nicht stören zu lassen. Auffallender ist immerhin der Umstand, dass einzelne Ausdrücke und Wendungen in der einen Schrift ganz gehäuft vorkommen, in der andern nur selten oder gar nicht [4]), doch wird auch hiefür, bei der

---

1) Theol. Jahrbb. 1845, 537.

2) Man vgl. die Wörter ἀκριβής, ἀκρίβεια, ἀκριβῶς, ἀσφαλής, -λεια, -λῶς, -λίζειν, καλὸς und καλῶς, ἄγνωστος, γνώστης, γνῶσις, γνωστὸς, ἀγάπη, ἀγαπᾶν, ἀγαπητὸς, ἀλλογενὴς und ἀλλόφυλος, ἀναδεικνύναι und ἀνάδειξις, ἀποκρίνεσθαι und ἀπόκρισις, πρόσωπον λαμβάνειν und προσωπολήπτης, στρατόπεδον und στρατοπεδάρχης u. s. w. u. s. w.

3) So hat z. B. nur das Evangelium ἀπὸ τότε und ἀπὸ μακρόθεν, aber Apg. ἀπὸ πρωΐ und beide ἀπὸ τοῦ νῦν. Weitere Belege s. o.

4) Man vgl. über das Ev. unser obiges Verzeichniss, in Betreff der Apg. ausser dem eben über μὲν und δὲ Angeführten den Ge-

sonstigen ganz überwiegenden Gleichheit ihres sprachlichen Charakters, die Erklärung ausreichen, dass der Verfasser, im Styl, wie im Inhalt an Vorgefundenes sich anschliesse, und auch da, wo er nicht unmittelbar von Quellenschriften abhängig ist, doch dem Charakter der redenden Personen und dem Geist der einzelnen Erzählungen seine Sprache bis auf einen gewissen Grad anpasse, dass mithin diese verhältnissmässige Mannigfaltigkeit und Ungleichförmigkeit des Ausdrucks selbst mit zu seinen schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten gehöre.

Sind wir nun nach allem diesem berechtigt, die Apostelgeschichte und das dritte Evangelium als Werke desselben Verfassers zu betrachten, so wird dadurch nicht allein unser früheres Ergebniss über die wesentliche Einheit der Apostelgeschichte selbst eine bedeutende Bestätigung erhalten, sondern es wird auch jetzt erst der Boden gesichert sein, von welchem die weitere Untersuchung über den Ursprung unserer Schrift ausgehen muss. Das Erste wird hiebei die Prüfung der kirchlichen Ueberlieferung sein müssen.

---

brauch der Wörter *αἵρεσις*, *ἐπαγγελία*, *ὕραμα*, *τέρας*, *ζήτημα* und *συζήτησις*, der Anrede *ἄνδρες*, der Zeitwörter *διαλέγεσθαι*, *διαμαρτύρεσθαι*, *διατρίβειν*, *ἐπικαλεῖσθαι*, *καταγγέλλειν*, *κατατρέχειν*, *κελεύειν*, *τηρεῖν*, *πείθειν* und *πείθεσθαι*, der Adverbien und Partikeln *ὁμοθυμαδόν*, *ταυτῃ*, *τί*, *κἀκεῖ* und *κἀκεῖθεν*.

Zu berichtigen im ersten Heft:

S. 10. L. 4 l. Basel st. Strassburg.
S. 17. L. 12 l. Menschenkinder st. Menschenbrüder.
S. 27 L. 7 l. berechtigt st. besiegt.
S. 95. L. 11 v. u. l. sicheren st. höheren.
S. 98. L. 13 v. u. ist und zu streichen.
S. 192. L. 18 l. beide gebrauchen.
S. 107. L. 10 l. ungeändert st. umgeändert.
S. 115. L. 10 v. u. l. Uebereinstimmung st. Uebereinstimmungen.
S. 117. L. 12 v. u. hin voraussetze.
S. 118. L. 3 l. hat wegen.

Digitized by Google

I.

Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft. Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang und ihr innerer Organismus.

(Schluss.)

Von

Dr. Baur.

Aus diesem Zustande eines in Antinomien und Widersprüche sich verlaufenden und bei aller Sicherheit und Selbstgewissheit in sich zerfallenen Bewusstseins war ohne einen tiefer eingreifenden geistigen Anstoss nicht herauszukommen. Er wurde in weiterem Kreise zuerst durch das Strauss'sche Leben Jesu gegeben, das auch für die Geschichte der neutestamentlichen Kritik eine epochemachende Erscheinung ist. Mit ihm beginnt eine neue Periode derselben, zunächst jedoch nur dadurch, dass es auf den ganzen Stand der damaligen Kritik eine völlig auflösende und zersezende Wirkung ausübte. Da ich die Bedeutung des Strauss'schen Werkes für die neutestamentliche Kritik an einem andern Orte entwickelt und charakterisirt habe [1]), so will ich hier nicht weiter davon reden. Ich bemerke nur das Eine: der dialektische Fortschritt, welcher durch Strauss geschah, war, dass an die Stelle des bejahenden Dilemma des Entweder — oder das verneinende des Weder — noch gesetzt wurde. Glaubte man bisher bei Schriften, welche in einem solchen Verhältniss zu einander standen, wie die synopti-

1) Man vgl. meine kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 40.

Digitized by Google

schen Evangelien und das johanneische, aus dem nichtapostolischen Ursprung des einen Theils um so gewisser auf den apostolischen des andern schliessen zu können, so fasste Strauss den weiteren Fall in's Auge, dass die Verneinung auch von beiden zugleich gelten könne, der apostolische Ursprung dem Einen wie dem Andern abgesprochen werden müsse. Da Strauss nur von der Kritik der Geschichte, der in den kanonischen Schriften als ihrer Quelle enthaltenen evangelischen Geschichte aus auf die Kritik der Schriften kam, so konnte er aus dem ungeschichtlichen Character des Inhalts nur auf den geringen Grad der historischen Glaubwürdigkeit dieser Schriften schliessen und daraus sodann die weitere Folgerung ziehen, dass diese Schriften überhaupt nicht von Augenzeugen und Schriftstellern, welche dem Schauplatz der Begebenheiten näher standen, somit auch nicht von ihren angeblichen Verfassern herrühren können. Das Resultat der Strauss'schen Kritik war in Beziehung auf die Schriften so negativ als in Beziehung auf die in ihnen enthaltene Geschichte. Dieses Resultat selbst aber war nichts anders als die nothwendige und natürliche Consequenz der ganzen Reihe der bisherigen Untersuchungen, in welchen immer nur Behauptung gegen Behauptung stand, jede Meinung ihre Gegnerin an einer andern sie widerlegenden hatte, keine Ansicht eine so durchgreifende und überwiegende Auctorität gewinnen konnte, dass auf sie etwas Haltbares und Bleibendes zu bauen war. Die ganze Masse der in stetem Widerstreit mit einander befindlichen Meinungen wurde durch die Strauss'sche Kritik und das so entschieden über sie ausgesprochene Urtheil, dass sie alle zusammen nichts taugen, in eine Gährung versetzt, in welcher sie sich vollends an einander zerstiessen. Die Apologeten nahmen zu den alten längst abgenutzten Mitteln ihre Zuflucht, um mit ihren Scheingründen und Ueberredungskünsten sich und Andere auf's Neue über den wahren Stand der Sache zu täuschen, dem kritischen Zersetzungsprocess eine neue noch gewaltsamere Harmonistik, der Strauss'schen Voraussetzungslosigkeit die ganze Willkür ihrer Voraussetzungen entgegenzusetzen. Die, welche durch das Strauss'sche Buch wenigstens zu der Einsicht gekommen waren, dass man nur auf einem anderen Wege aus dem Labyrinth, in das man sich verloren hatte, herauskommen könne, machten nun um so grössere Anstrengungen zu Versuchen, die kritischen Fragen

Digitized by Google

zu lösen, aber auch sie liefen nur darauf hinaus, dass die schon vorhandenen Ansichten zu einem Extrem fortgeführt wurden, in welchem sie vollends sich selbst aufhoben. Die Traditionshypothese, die durch die Strauss'sche Ansicht vom Mythus eine neue Bedeutung erlangt hatte, verrannte sich zuletzt, in der eingebildeten Nothwendigkeit eines dialektischen Processes, in die überschwängliche, aller geschichtlichen Anschauung Hohn sprechende Idee eines schöpferischen Selbstbewusstseins: der in Verbindung damit gesetzte, aber auch unabhängig davon mit besonderem Interesse ergriffene Gedanke, dass der Evangelist Marcus der schöpferische Urevangelist, oder der Verfasser des den gemeinsamen Inhalt der drei Evangelien in der kleinsten Quantität in sich enthaltenden Evangeliums sei, war nur eine neue Auflage der Urevangeliumshypothese in einer bestimmteren Form: die früher nur bei den synoptischen Evangelien gemachte Annahme, dass sie aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt seien, fand, nur mit noch geringerem Erfolg, ihre Anwendung auch auf das johanneische Evangelium durch die Hypothese, dass zwei verschiedene Bestandtheile, ächte und unächte, zu unterscheiden seien. Wie wenig durch alles diess ausgerichtet wurde, wie man sich nach jedem gemachten Versuch immer wieder auf dem alten Punkte befand, wie sehr es überhaupt an aller productiven Kraft fehlte, sich zu einem selbstständigen Standpunkt zu erheben, liegt am Tage. So nur konnte es geschehen, dass de Wette in missmuthiger Resignation sich zuletzt der Tradition und dem Kirchenglauben wieder in die Arme warf, Neander mit den hohlsten Machtsprüchen eigensinniger Rechthaberei sich die Gegner vom Halse zu schaffen suchte, die er nicht zu widerlegen vermochte, Andere (um von dem sonstigen Thun und Treiben einer nur in ihrer Reaction einigen Partei nichts weiter zu sagen) durch ihre unvollendeten Untersuchungen und unerfüllt bleibenden Versprechungen auch äusserlich den Beweis liefern zu wollen scheinen, welches mangelhafte Stückwerk alle diese kritischen Leistungen seien.

In welchem Sinne man auch die neueste Kritik mit dem Namen der „Tübinger Kritik" bezeichnet haben mag, zu läugnen ist doch nicht, dass durch sie die neutestamentliche Kritik eine neue Wendung genommen hat und in ein Stadium ihrer Entwickelung eingetreten ist, in welchem die Lösung der bisher noch ungelösten Auf-

Digitized by Google

gabe von einem neuen, weiteren und freieren Gesichtspunkt aus versucht wird. Mag sie auch bisher nur unter Kampf und Widerspruch ihre Bahn sich gebrochen haben, so sind doch ihre Resultate schon jetzt keine für die Bearbeitung des, neuer Arbeiter bedürfenden, Feldes fruchtlose Arbeit gewesen und noch weit weniger können ihre Gegner sich solcher Erfolge rühmen, dass ihr die Hoffnung genommen wäre, auf dem betretenen Wege weiter fortzuschreiten und ihre geschichtliche Stelle auch für die Zukunft zu behaupten. So weit ich der Urheber dieser neuesten Kritik geworden bin, würde ich es gern vermeiden, von mir selbst zu reden, da ich jedoch durch den Gang der Sache selbst auf meine Bestrebungen auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik geführt werde, wird es mir gestattet sein, den Gang, welchen ich genommen habe, einfach darzulegen.

Schon längere Zeit, ehe das auf die Evangelienkritik sich beziehende Strauss'sche Leben Jesu erschien, hatten meine kritischen Untersuchungen auf dem andern Hauptpunkte begonnen, von welchem aus ein neuer Boden für die neutestamentliche Kritik gewonnen werden muss, bei den paulinischen Briefen. Meine Beschäftigung mit den beiden Corinthierbriefen veranlasste mich zuerst das Verhältniss des Apostels Paulus zu den ältern Aposteln schärfer in's Auge zu fassen. Ich überzeugte mich, dass in den Briefen des Apostels selbst Data genug vorliegen, aus welchen zu sehen ist, dass dieses Verhältniss ein ganz anderes war, als man gewöhnlich voraussetzt, dass da, wo man nur eine durchgängige Harmonie der sämmtlichen Apostel sehen zu können meint, vielmehr ein Gegensatz stattfand, welcher sogar so weit ging, dass von judenchristlicher Seite selbst die Auctorität des Apostels Paulus in Frage gestellt war. Weitere kirchenhistorische Forschungen machten es mir möglich, in die Bedeutung dieses Gegensatzes in der nachapostolischen Zeit tiefer hineinzublicken, und es wurde mir immer klarer, dass der Gegensatz der beiden Parteien, die in der apostolischen und nachapostolischen Zeit weit strenger und genauer, als bisher geschehen ist, zu unterscheiden sind, der Pauliner und der Petriner, oder der Judaisten, nicht blos auf die verschiedenen Gestaltungen der Petrussage, sondern auch auf die Composition der Apostelgeschichte und auf Briefe des Kanons, wie namentlich den zweiten Brief Petri, einen bedeutenden Einfluss gehabt hat. Die ersten Resultate meiner kritischen For-

Digitized by Google

schungen machte ich in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1831. 4. H. in der Abhandlung: „die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen Christenthums, der Apostel Petrus in Rom," bekannt. Meine Untersuchungen über die Gnosis führten mich den Pastoralbriefen zu und hatten für mich das in meiner Schrift über diese Briefe vom Jahr 1835 dargelegte Ergebniss, dass diese Briefe unmöglich vom Apostel Paulus verfasst sein können, sondern ihre Entstehung aus denselben Parteitendenzen zu erklären sei, welche im Laufe des zweiten Jahrhunderts das bewegende Princip der sich gestaltenden christlichen Kirche waren. Die fortgesetzte Beschäftigung mit den paulinischen Briefen und das tiefere Eindringen in den Geist des Apostels Paulus und des paulinischen Christenthums befestigten in mir immer mehr die Ansicht, dass zwischen den vier Hauptbriefen des Apostels und den kleineren in der Sammlung seiner Briefe ein sehr wesentlicher Unterschied sei und die Aechtheit mehrerer der letztern, wenn nicht sämmtlicher, gar sehr bezweifelt werden könne. Was ich in meiner Schrift über den Apostel Paulus vom Jahr 1845 zusammenfasste und in weiterer Ausführung zu einem Ganzen verband, enthält mit Ausnahme der Schrift über die Pastoralbriefe meine sämmtlichen Untersuchungen über die paulinischen Briefe und die in so enger Beziehung zu ihnen stehende Apostelgeschichte. Die durch das Strauss'sche Leben Jesu auf's Neue in Bewegung gekommene Evangelienfrage hatte für mich erst dann ein näheres Interesse, als ich über das Verhältniss des johanneischen Evangeliums zu den synoptischen eine neue selbstständige Ansicht gewonnen hatte. Die Grundverschiedenheit dieses Evangeliums von den synoptischen drang sich mir so überzeugend auf, dass sich in mir sogleich die Ansicht von dem Character und Ursprung desselben bildete, welche ich in den Theologischen Jahrbüchern vom Jahr 1844 ausgeführt habe. Dadurch war ein neuer Standpunkt sowohl für die neutestamentliche Kritik als auch für die evangelische Geschichte gegeben. Ist das johanneische Evangelium kein geschichtliches, wie die andern, will es selbst kein eigentlich geschichtliches sein, hat es unläugbar eine ideelle Tendenz, so kann es auch nicht mehr in einem geschichtlichen Gegensatz zu den synoptischen Evangelien stehen. Es ist daher nicht mehr möglich, mit der

Digitized by Google

Strauss'schen Taktik und Operationsmethode einestheils die Synoptiker mit dem Johannes und anderntheils den Johannes mit den Synoptikern zu schlagen, wovon die Folge nur die sein kann, dass man gar nicht mehr weiss, woran man sich in der evangelischen Geschichte zu halten hat. In demselben Verhältniss, in welchem der historische Werth des Johannes sinkt, steigt der der Synoptiker, indem man keinen Grund hat, um des Johannes willen ihre Glaubwürdigkeit in Zweifel zu ziehen. Wie man den offen vor Augen liegenden Widerspruch sich ohne Bedenken gestehen darf, so hat man auch den Schlüssel, ihn sich sehr einfach zu erklären. Hiermit soll nun zwar keineswegs gesagt sein, dass wir in den synoptischen Evangelien eine rein geschichtliche Darstellung haben, aber es ist nun doch ein bestimmter Gesichtspunkt gegeben, unter welchen dieses ganze Verhältniss gestellt werden kann. Auf diesem Wege wurde ich weiter auf meine Untersuchungen über das Evangelium des Lucas in den Theologischen Jahrbüchern im Jahre 1846 geführt, worauf ich das Ganze zusammenfasste und vervollständigte in meiner zweiten Hauptschrift zur Kritik des N. T., in meinen kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. 1847.

Es fragt sich nun, wie sich dieser Standpunkt, wenn wir ihn näher betrachten, zu dem bisherigen verhält, wie weit es von ihm aus gelingt, die verschiedenen Aufgaben, mit welchen sich die neutestamentliche Kritik beschäftigt, auf eine befriedigendere Weise zu lösen, als diess bisher geschehen ist.

Bei dem ersten Anblicke scheint es freilich ein sehr missliches Unternehmen zu sein, dem in der neuesten Zeit besonders so hochgestellten johanneischen Evangelium den apostolischen Ursprung, welchen bisher immer nur Einzelne mit verunglücktem Erfolg zu bezweifeln wagten, so entschieden abzusprechen. Bedenkt man aber, welche verschiedene Versuche schon seit so langer Zeit gemacht worden sind, die Evangelienfrage zu lösen, und wie wenig auch nur einer derselben zu einem haltbaren Resultat geführt hat, so sollte man es schon in dieser Hinsicht ganz natürlich finden, dass die Lösung nun endlich auch auf der Seite versucht wird, auf welcher man sie bisher noch nie ernstlich und entschieden gesucht hat. Hat man bisher, um den Johannes mit den Synoptikern in Einklang zu bringen, sich so wenig gescheut, die Synoptiker, unter welchen doch auch Einer

Digitized by Google

auf apostolische Auctorität Anspruch macht, zurückzustellen und tief genug herabzusetzen, so thue man nun dasselbe auch bei Johannes und fasse das ganze Verhältniss aus dem umgekehrten Gesichtspunkt auf. Das johanneische Evangelium sei also jetzt das nichtapostolische und seine historische Glaubwürdigkeit eine mehr als zweifelhafte. Wollte man jedoch diesen von der neuesten Kritik genommenen Standpunkt nur so ansehen, wie wenn unter den verschiedenen zur Lösung der Evangelienfrage möglichen Fällen die Reihe zuletzt auch an den allein noch übrigen kommen sollte, so wäre diess eine sehr irrige Vorstellung. Die neueste Kritik sieht einen Hauptfehler der bisher befolgten Methode darin, dass man bisher zu sehr von abstracten Voraussetzungen ausging, sich in einen die einzelnen möglichen Fälle so viel möglich schematisirenden Formalismus hineinstellte, die Verfasser der Evangelien in ihrem Verhältniss zu einander im Grunde nur wie die Zahlen eines Rechenexempels behandelte, überhaupt erst vom Allgemeinen, einer bestimmten Theorie, einer voraus entworfenen Hypothese aus auf die Bestimmung des Einzelnen kam. Sie stellt daher den entgegengesetzten Grundsatz auf, dass vor Allem das Einzelne in seiner concreten Gestalt und Bestimmtheit erforscht werden muss, und erst durch die Erforschung des Einzelnen die Wahrheit des Allgemeinen gewonnen werden kann. Hat die neutestamentliche Kritik überhaupt die Aufgabe, den Ursprung der kanonischen Schriften zu begreifen so muss es ihr vor allem darum zu thun sein, jede einzelne Schrift des Kanons als diese bestimmte Erscheinung einer schriftstellerischen Individualität aufzufassen, und von dem Punkte aus, auf welchem sie sich am meisten in ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeit zu erkennen gibt, zur Analyse derselben fortzuschreiten. Von diesem Gesichtspunkt aus muss sie zunächst das johanneische Evangelium in's Auge fassen, da, wie allgemein anerkannt ist, dieses Evangelium ganz besonders durch seine specifische Eigenthümlichkeit vor den übrigen Evangelien sich auszeichnet. Hier also, wenn irgendwo, muss es möglich sein, Einem der vier Evangelien auf den innersten Grund seines Ursprungs zu sehen und von da aus sein ganzes Wesen zu begreifen. Kann nun aber die innerste Eigenthümlichkeit des johanneischen Evangeliums nur in seiner ideellen Tendenz erkannt werden, welcher zufolge alles, was zu seinem Inhalt

Digitized by Google

gehört, auf eine bestimmte, durch das ganze hindurchgehende Idee bezogen und ihr untergeordnet ist, so wird auch gegen den hieraus sich ergebenden und für die Evangelienkritik überhaupt massgebenden Kanon, dass ein Evangelium in dem Grade um so weniger für historisch gehalten werden kann, in welchem sich in ihm eine bestimmte schriftstellerische Tendenz zu erkennen gibt, nichts eingewendet werden können. Dass man nur auf diesem concreten, vom Einzelnen zum Allgemeinen fortgehenden Wege in der Kritik der Evangelien zu neuen fruchtbaren Resultaten gelangen kann, hat sich in der neuesten Zeit noch besonders am Lucasevangelium dargethan, bei welchem der ungenannte Verfasser der Schrift: „Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander. Ein Beitrag zur Lösung der kritischen Fragen über die Entstehung derselben" 1845, so viel Schroffes und Einseitiges, Kleinliches und Gesuchtes auch seine Kritik haben mag, durch die scharfe Analyse, die er von dem Inhalt desselben gibt und die treffende Hervorhebung seiner bezeichnendsten Züge, für die Feststellung seines Charakters und seines Verhältnisses zu den übrigen weit mehr geleistet hat, als durch die bisherigen Untersuchungen über dieses Evangelium geschehen ist. Kann demnach das johanneische Evangelium nur als eine Tendenzschrift aufgefasst werden, so ist, wenn man die übrigen dabei in Betracht kommenden Momente hinzunimmt, nur ein geringer Schritt zu der weitern Behauptung, dass es auch kein apostolisches Evangelium ist. Damit scheint nun dem Evangelium sehr grosses Unrecht zu geschehen. Aber was ist denn damit geschehen? Es ist nur ausgesprochen und auf seinen klaren und bestimmten Ausdruck gebracht, was schon bisher jeder, der dieses Evangelium genauer betrachtete, sich sagen musste: es ist zu verschieden von den übrigen Evangelien, zu eigenthümlich organisirt, als dass es aus demselben Kreise hervorgegangen sein könnte, aus welchem jene herstammen. Was ist also natürlicher, als sich diese Differenz daraus zu erklären, dass es auch einer andern Zeit angehört, und zwar der spätern, da es seinem ganzen Charakter nach, wenn wir ihn mit dem der synoptischen Evangelien vergleichen, auf einer höheren, weiter fortgeschrittenen Entwicklungsstufe steht? Dadurch ist nun erst ein bestimmter Standpunkt gegeben, von welchem aus das bisher immer so räthselhaft erscheinende Ver-

Digitized by Google

hältniss sowohl des vierten zu den drei andern, als auch dieser drei unter sich auf die einfachste und natürlichste Weise sich aufklärt. Man hat nun nicht mehr nöthig, die Synoptiker und den Johannes in ein Verhältniss hineinzuzwängen, das für den einen Theil so unnatürlich ist als für den andern. Beide bewegen sich frei und unabhängig von einander in ihrer eigenen Sphäre und es ist durchaus keine Ursache vorhanden, den einen nach dem andern zu erklären und den Synoptikern, dem Johannes gegenüber, dem bevorzugten Lieblingsjünger, immer Unrecht zu geben. Wie so erst Johannes und die Synoptiker in ein freies Verhältniss zu einander treten, so kommen nun erst auch die Synoptiker selbst, jeder in seinem Unterschied von den andern, zu dem Rechte ihrer Individualität. Man stelle sich nur vor, wie unfrei und abhängig sie geschrieben haben müssten, wenn sie als blosse Referenten eines schlechthin gegebenen Stoffes zu betrachten wären, wenn das Gemeinsame, das sie haben, durch alle jene Mittelglieder vermittelt worden wäre, welche eingeschoben werden müssen, um zu erklären, wie sie in so Vielem von einander abweichen und in so Vielem auch wieder sogar wörtlich mit einander übereinstimmen. Und wie man auch dieses künstliche System der Vermittelung sich denken mag, es kommt immer wieder bald zu wenig bald zu viel heraus, und nie ergibt sich ein klares und reines Verhältniss. Was hindert denn nun anzunehmen, dass der Nachfolgende den Vorangehenden unmittelbar benützt, aber auch das bei seinem Vorgänger vorgefundene geschichtliche Material, das er nicht blos erzählend wiedergeben, sondern in freier Form darstellen wollte, so modificirt habe, wie es nach Maassgabe seiner Individualität und nach der bestimmten schriftstellerischen Tendenz, die er hatte, geschehen musste? Man denke sich daher nur die evangelische Geschichtschreibung nicht als ein schlechthiniges an wörtlich wiederzugebende Quellen gebundenes Referiren, sondern als ein freies Reproduciren, bei welchem jeder die geschichtliche Ueberlieferung nicht als das ausschliessliche Eigenthum des Schriftstellers, bei welchem er sein Material zunächst vorfand, sondern als ein objektiv Gegebenes betrachtete, das er nach seiner eigenen Subjektivität, nach den Bedürfnissen seiner Zeit, nach den ihm besonders nahe liegenden Zwecken und Interessen in mehr oder minder freien Form verarbeiten konnte. So konnte also Lukas den Matthäus,

Digitized by Google

Marcus diese beiden, Johannes alle drei vor sich haben, der eine nahm von dem andern das gemeinsame geschichtliche Material, jeder prägte es aber nach der eigenthümlichen Form seiner Individualität aus. Gegen diese Ansicht von der Entstehung der Evangelien wird man auch im Allgemeinen nichts einzuwenden wissen, wäre sie nur nicht an die Voraussetzung des nachapostolischen Ursprungs des johanneischen Evangeliums geknüpft. Allein wenn nun ohne diese Voraussetzung das fragliche Verhältniss auf keine Weise auf seinen adäquaten Begriff sich bringen lässt, welche andere Wahl bleibt übrig? Und was ist denn, seit diese Ansicht mit ihrer bestimmten Motivirung aufgestellt worden ist, so Treffendes und Schlagendes gegen sie vorgebracht worden, dass sie auch nur auf Einem Punkte als wirklich widerlegt anzusehen wäre? Will man auf eine Tradition sich berufen, die ihre Zeugnisse erst in den letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts aufweisen kann, oder auf die innere Beschaffenheit des Evangeliums, die bekannten Merkmale der Ursprünglichkeit und Anschaulichkeit? Man gestehe es sich doch, was der allgemeineren Anerkennung dieses Resultats der neuesten Kritik im Bewusstsein der Zeit entgegensteht, ist in letzter Beziehung nichts anders, als die Macht der Gewohnheit, die hergebrachte Meinung, dass ein Evangelium, das so lange für apostolisch gehalten wurde, auch ferner ein apostolisches bleiben müsse. Aber eben die Kritik ist es ja, die die Aufgabe hat, auch verjährte Vorurtheile zu zerstören und den letzten Faden zn zerschneiden, an welchem die Voraussetzungen eines unfreien, in sich gebundenen Bewusstseins hängen.

Auf ähnliche Weise verhält es sich mit den paulinischen Briefen. Ist auch in diesem Theile des neutestamentlichen Kanons die neueste Kritik weiter gegangen, als man sonst gehen zu dürfen glaubte, so hat sie auch hierin nichts gethan, was nicht wesentlich in ihrer Aufgabe lag, nichts, wozu sie nicht durch die Natur der Sache selbst getrieben worden wäre, nichts demnach, was nicht als der natürliche und nothwendige Fortschritt der Entwicklung anzusehen wäre, wofern man nicht anders die ganze kritische Bewegung der neuern Zeit für eine Verirrung, ein in seinem Princip verfehltes Streben halten will. Die Kritik der paulinischen Briefe begann in der neuern Zeit mit der Bezweiflung des ersten Briefs an Timotheus.

Digitized by Google

Dass sich der Zweifel bald darauf auf die sämmtlichen drei Briefe erstreckte, und die Ueberzeugung sich aufdrang, sie können nur mit einander stehen und fallen, ist gewiss, wenn man den so gleichartigen Charakter dieser Briefe erwägt, so natürlich als etwas und darum auch jetzt eine kaum mehr zweifelhafte Sache. Hat man aber einmal alle Ursache, gegen drei Briefe in der Reihe der paulinischen einen sehr begründeten Verdacht zu hegen, der schon jetzt sehr Vielen den Glauben an ihre kanonische Auctorität genommen hat, so müsste es doch eine eigene Sache sein, wenn in der nicht geringen Zahl der paulinischen Briefe nur sie die einzigen dieser Art wären, nicht auch noch der eine oder der andere dieser Briefe in dieselbe Kategorie gehörte. Die Kritik kann daher schon aus diesem Grunde der Forderung, die sie an sich selbst machen muss, sich nicht entziehen, die Beschaffenheit auch dieser Briefe genauer zu untersuchen, und ohne Rücksicht darauf, wofür sie bisher galten, ihre Ansprüche auf den paulinischen Ursprung so streng als möglich zu prüfen. Und wenn es sich nun zeigen sollte, dass auch hier nicht alles so einfach, sich von selbst verstehend und ausser allen Zweifel gestellt ist, wie man gewöhnlich meint, dass es auch hier nicht an Verdachtsgründen fehlt, die sich nach verschiedenen Seiten hin verfolgen lassen und sich zuletzt zu einer Gesammtvorstellung vereinigen, was könnte denn die Kritik abhalten, diess offen und frei auszusprechen und hiemit einen neuen Weg zur Untersuchung des neutestamentlichen Kanons zu eröffnen? Betrachtet man die Sache, um die es sich hier handelt, zunächst blos aus diesem äusserlichen Gesichtspunkt, so ist schon hieraus zu sehen, wie unberechtigt die Vorwürfe sind, die man der neuesten Kritik auch in dieser Beziehung zu machen pflegt. Sie thut ja nichts, wozu sie nicht schon durch den äussern Gang der Sache selbst getrieben wurde. Die Hauptsache aber ist, dass man überhaupt den Begriff der Aufgabe der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft in seiner tiefern Bedeutung nicht auffassen kann, wenn man nicht auch in die innere Conception solcher schriftstellerischen Erzeugnisse, wie die paulinischen Briefe sind, tiefer einzudringen im Stande ist, und daher auch zur Beurtheilung alles dessen, was zum ächten Gepräge eines paulinischen Briefes gehört, einen ganz andern Maassstab mitbringt, als diess gewöhnlich der Fall ist. Man vergleiche nur, was auch die

Digitized by Google

neuesten Einleitungsschriften über einen Brief des Apostels, wie der Römerbrief ist, zu sagen wissen. In der Schleiermacher'schen Einleitung ist in den wenigen Zeilen, in welchen von diesem Briefe die Rede ist, so gut wie nichts gesagt. Ebenso nichtssagend und oberflächlich im höchsten Grade sind die Bemerkungen de Wette's über Veranlassung, Zweck und Inhalt des Römerbriefs. Auch nicht das Geringste über die Frage, welches besondere Interesse der Apostel als Heidenapostel in seiner Stellung zum Judaismus hatte, einen solchen Brief an die römische Gemeinde zu schreiben, findet man bei de Wette, und die für diesen Brief so wichtige Frage nach den Lesern, welcher Art sie waren, ob Heidenchristen oder Judenchristen, wird von ihm ganz unerörtert gelassen. Credner hat die Ahnung, dass die Abfassung des Briefs einen innern tiefern Grund haben müsse, aber statt auf den Gedankengang des Apostels zurückzugehen, und den Grund der Abfassung in dem geistigen Mittelpunkte des Briefes aufzusuchen, hält sich Credner an den in jeder Beziehung ungeeignetsten Theil des Briefs, die beiden verdächtigen Kapitel 15 und 16, und der Brief ist ihm von dem Apostel nur dazu geschrieben, um bei den römischen Christen gewisse Missverständnisse zu beseitigen, welche dem Vorhaben des Apostels, weitere Missionsreisen im Abendlande zu machen, im Wege standen. Gleicher Art ist das meiste Andere, was sich über die Hauptbriefe des Apostels in den gewöhnlichen Einleitungsschriften und andern in dieselbe Kategorie gehörenden Schriften findet, und man hat oft genug Gelegenheit, sich über die unglaubliche Seichtigkeit, Trivialität, Geistlosigkeit zu wundern, mit welcher die wichtigsten Fragen behandelt und über kleinlichen, mit aller Umständlichkeit erörterten Nebenfragen gerade die Hauptpunkte mit völligem Stillschweigen übergangen werden. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Einleitungswissenschaft, wenn sie in ihrer wissenschaftlichen Ausbildung weiter fortschreiten soll, ganz besonders auch in diesem Punkte von ihrem leeren Formalismus sich losmachen und einen reelleren Gehalt gewinnen muss. Die neueste Kritik ist daher auch hierin nur einer zur Aufgabe der neutestamentlichen Kritik gehörenden Forderung nachgegangen, wenn sie bei den Hauptbriefen des Apostels den dem Geist ihres Verfassers entsprungenen Gedankengang so genau als möglich analysirte und von da aus Veranlassung, Zweck

Digitized by Google

und Tendenz dieser Briefe in einem tiefer liegenden Zusammenhang auffasste, jedenfalls auf andere als die gewöhnliche Weise bestimmte. Sobald sie sich aber von diesem Standpunkt aus über den Charakter der paulinischen Briefschreibung überhaupt orientirt hatte, war es gleichfalls nur eine in der Natur der Sache liegende Nothwendigkeit, wenn sie sich genöthigt sah, zwischen den Hauptbriefen des Apostels und den zur Sammlung seiner Briefe gehörenden kleineren einen sehr bedeutenden Unterschied anzunehmen und sie in zwei durch bestimmte Merkmale von einander geschiedene Klassen zu theilen. Dadurch war nun freilich über den nichtapostolischen Ursprung der letztern, die sie zunächst nur als deuteroapostolische bezeichnen konnte, noch nichts entschieden, da bei der Beurtheilung der Aechtheit noch andere Momente in Betracht kommen. Wenn sie auch in dieser Beziehung noch einen weitern Schritt that, so hat sie auch so nur eine Schranke aufgehoben, deren Berechtigung sich auf keine Weise von selbst verstand. Vergleicht man die Gründe, mit welchen Schleiermacher den ersten Brief an Timotheus, Eichhorn die sämmtlichen Pastoralbriefe, de Wette sowohl diese als den Brief an die Epheser in Zweifel gezogen hat, so ist es gewiss auffallend, wie zwar so Manches, woraus zu schliessen ist, dass diese Briefe nicht wohl vom Apostel Paulus verfasst sein können, sehr treffend hervorgehoben ist, dagegen alle die Data, welche eine positive Hinweisung auf die Zeit der Entstehung dieser Briefe zu enthalten scheinen, so gut wie nicht beachtet sind. Worin anders hat diess seinen Grund, als in der Unfähigkeit, sich eine freiere Stellung zu diesen Briefen zu geben, in derselben engen Begrenzung des Gesichtskreises, vermöge welcher man meint, diese Briefe müssen, wenn man sie auch nicht für apostolisch halten kann, doch wenigstens von einem Apostelschüler verfasst sein, Schriften, die einmal im Kanon stehen, können keiner andern als der apostolischen Zeit angehören. Wenn man auf diese Weise voraus sich vornimmt, über einen bestimmten Kreis nicht hinauszusehen, wie kann es anders sein, als dass man für alles, was ausserhalb desselben liegt, kein Auge hat? Es kommt demnach auch hier nur darauf an, ein den freien kritischen Blick beschränkendes Vorurtheil abzulegen und den sich von selbst verstehenden Grundsatz anzuerkennen, dass, um für Schriften, deren Ursprung unbekannt ist, die Zeit ihrer Entstehung auszumitteln, der ganze Kreis

Digitized by Google

der geschichtlichen Verhältnisse, in welchen sie möglicher Weise fallen kann, in's Auge gefasst werden muss. Je freier und unbefangener demnach die Kritik auch in dieser Beziehung ihrer Aufgabe zu entsprechen sucht, je mehr sie sich bemüht, die geschichtlichen Verhältnisse der in Frage stehenden Zeit, die Interessen, die sie bewegen, die Parteien, die einander entgegenstehen, zu erforschen, um so sicherer wird sie nicht bloss die Zeit, sondern auch die Motive der Schriften, mit welchen sie es zu thun hat, zu bestimmen im Stande sein. Würde man von diesem Gesichtspunkt aus, der jedem von selbst einleuchten muss, die von der neuesten Kritik gegen die kleineren paulinischen Briefe erhobenen Zweifel zu würdigen wissen, so würde man auch anerkennen müssen, dass sie auch darin nur auf den in der Natur der Sache selbst liegenden Standpunkt sich gestellt hat, der auch künftig, wenn man nicht etwa voraus auf die genauere Erforschung der Wahrheit verzichten will, von der wahren, ihrer Aufgabe sich bewussten, Kritik nimmermehr aufgegeben werden kann.

Unter den Schriften des Kanons gibt es kaum eine andere, welche den neuesten Untersuchungen so viele neue Aufschlüsse verdankt, wie die Apostelgeschichte. Wie wenig wissen auch noch die neuesten Einleitungsschriften über sie etwas Befriedigendes zu sagen, wie wenig ist mit allen jenen immer auf's Neue aufgeworfenen und doch nie zu irgend einem Resultat gebrachten Fragen, ob die Schrift eine Geschichte der christlichen Kirche sei, oder diesen oder jenen besondern Zweck habe, ob der Verfasser Lukas, oder Timotheus, oder ein anderer Schüler des Apostels sei, auch nur das Geringste ausgerichtet? An ihr stellte sich, sobald sie aus einem umfassenderen und vorurtheilsfreieren Standpunkt betrachtet wurde, hauptsächlich heraus, was überhaupt der leitende Gesichtspunkt für die geschichtlichen Bücher des neutestamentlichen Kanons sein muss, dass sie nicht bloss referirende Berichte, sondern Darstellungen mit einer bestimmten schriftstellerischen Tendenz sind. Alle in dieser Beziehung für die richtige Auffassung und Beurtheilung der Apostelgeschichte gewonnenen Resultate ergeben sich ganz einfach daraus, dass die neueste Kritik kein Interesse hat, Widersprüche zu läugnen, wo sie klar genug vor Augen liegen, zwischen zwei so unvereinbaren Darstellungen, wie die der Apostelgeschichte, den paulinischen Briefen gegenüber, in so vielen Stellen ist, in welchen wir die Wahrheit ihrer

Digitized by Google

Angaben mit den eigenen Aussprüchen des Apostels zusammenhalten können, einen erkünstelten Zusammenhang herzustellen, und überhaupt da, wo die Geschichte thatsächlich davon zeugt, welcher rein menschlichen Art die Erscheinungen sind, die man vor sich hat, das gerade Gegentheil anzunehmen. Zu der bei dieser Frage die neueste Kritik repräsentirenden Litteratur rechne ich insbesondere auch die scharfsinnige Abhandlung Schneckenburgers über den Zweck der Apostelgeschichte. Wenn auch Schneckenburger durchaus seinen eigenen selbstständigen Weg in ihr gegangen ist, so ist doch die Hauptidee, welche er seiner Ausführung zu Grunde legte, die Auffassung der Apostelgeschichte als einer die beiden Apostel im apologetischen Interesse des Paulinismus parallelisirenden Darstellung, wie sie ja auch zuvor schon unabhängig von Schneckenburgers Schrift ausgesprochen worden ist, ganz ein Erzeugniss der den Tendenzcharakter der geschichtlichen Bücher des Kanons in's Auge fassenden Kritik. Glaubte Schneckenburger dabei demungeachtet die Autorschaft des Lukas noch aufrecht erhalten zu können, so war diess nur eine Concession, welche er aus sehr unnöthigen Rücksichten der hergebrachten Meinung machte, eine willkürliche Schranke, die er noch stehen liess, eine Halbheit der Ansicht, bei der sich nur zeigte, wie wenig man, wenn man einmal so weit gegangen ist, auf einmal wieder rückwärts den Blick richten kann. In der in den Theologischen Jahrbüchern seit dem Jahr 1849 erschienenen Zeller'schen Abhandlung über die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihren Charakter, mit Rücksicht auf die neuesten Bearbeitungen dieses Gegenstandes, ist diese Ansicht mit aller Umsicht und Gründlichkeit so scharfsinnig und rein durchgeführt, dass es eine sehr schwierige Aufgabe sein möchte, ihr mit gegründeten Einwendungen entgegenzutreten. Versuche es, wer dazu Lust hat, sie auf eine ebenso durchgreifende Weise zu widerlegen. Sie ist auch die beste Antwort auf die gehässigen, eines wissenschaftlich denkenden Mannes unwürdigen Ausfälle, die sich der schwache leidenschaftliche Neander in seiner frommen Gereiztheit in der neuesten Ausgabe seiner Geschichte des apostolischen Zeitalters gegen mich erlaubt hat, und auf die nichtssagenden unmotivirten Behauptungen seiner Schüler, die von ihrem Meister nichts Besseres gelernt zu haben scheinen, als den

Digitized by Google

absprechenden Ton des frommen Eigendünkels und die beschränkte Unduldsamkeit gegen Andersdenkende.

Was endlich noch die übrigen Schriften des Kanons, die katholischen Briefe und die Apokalypse betrifft, so kam es hier, wo so viele Data zu festern Anhaltspunkten vorliegen, nur darauf an, den theils zuvor schon gemachten, theils aus dem erweiterten Gesichtspunkt sich von selbst ergebenden Wahrnehmungen die Stelle einzuräumen, in die sie sich von selbst einreihen, sobald man nur nicht der Meinung ist, kanonische Schriften müssen immer von den Schriftstellern verfasst sein, deren Namen sie an sich tragen, und welchen sie die hier ohnediess so schwankende und unsichere Tradition zuschreibt. In welche späte Zeit nicht bloss die Fixirung des Kanons, sondern auch die Entstehung kanonischer Schriften herabgeht, geben die neuesten Untersuchungen über den Brief Jakobi, den ersten Brief Petri, die drei johanneischen Briefe deutlich genug zu erkennen. Bei der Apokalypse war die entscheidende Frage längst so gestellt, dass denen, die sich von der Unächtheit des johanneischen Evangeliums überzeugt hatten, der Entschluss nicht schwer werden konnte, den Apostel Johannes um so gewisser für den Verfasser der Apokalypse zu halten. Damit wird nun freilich auch noch bei dem letzten Buche des Kanons der grosse Anstoss gegeben, dass, während das auf der höchsten Stufe der Geistesfreiheit stehende Evangelium nur das Werk eines uns unbekannten nichtapostolischen Schriftstellers sein kann, dem Apostel nur die in der gewöhnlichen Meinung so gering geachtete Apokalypse als sein Eigenthum bleiben soll. Was lässt sich aber dagegen sagen, wenn die Erwägung aller äussern und innern Gründe keine andere Wahl übrig lässt? Es lässt sich weder in Beziehung auf die Apokalypse beweisen, dass nicht auch ein Apostel ganz geeignet war, eine solche Schrift zu schreiben, noch in Beziehung auf das Evangelium, dass es nicht auch ausserhalb des apostolischen Kreises vom Geiste Gottes erweckte Christen gab, deren Geisteserzeugniss das geistigste, aber auch ungeschichtlichste aller Evangelien sein konnte. Sowohl das Eine als das Andere kann nicht geläugnet werden, ohne einem Vorurtheil Raum zu geben, von welchem sich zu befreien eine Forderung des kritischen Bewusstseins wäre.

So ist überhaupt die neueste Kritik nichts anders als die natürliche und nothwendige Entwicklung der im Begriffe der neutestament-

Digitized by Google

lichen Kritik enthaltenen Momente, die Aufhebung der Schranken, die das kritische Bewusstsein, je klarer es sich selbst wird, immer weniger in sich stehen lassen kann, die Erweiterung des Gesichtskreises über die ganze Sphäre, die hier in's Auge gefasst werden muss. Auf diesem Standpunkt allein hat das kritische Subjekt seine freie, aller subjektiven und partikulären Interessen entbundene Stellung zum Kanon. Die Frage, um welche es sich handelt, ist nicht die dogmatische, wie viel wir gewinnen oder verlieren, je nachdem das Urtheil über den Ursprung und die Verfasser dieser Bücher so oder anders lautet, sondern nur die rein geschichtliche, mit welchem Recht bei der ursprünglichen Fixirung des Kanons die zu ihr gehörenden Bücher als apostolische in ihr aufgenommen worden sind? Darum bleibt auch der Kanon immer derselbe, mag das Resultat der Beantwortung dieser Frage negativer oder positiver ausfallen, es ist in jedem Falle der Kanon der ältesten Kirche, zu welchem wir nichts hinzu, und von welchem wir nichts hinwegthun können.

Dritter Abschnitt.

Der innere Organismus der Einleitungswissenschaft.

Nach der Bestimmung des Begriffs der Einleitungswissenschaft und der Darlegung ihres geschichtlichen Entwicklungsgangs bis zu dem Punkte, auf welchem der dialektische Process in der Gegenwart sich abschliesst, ist noch ein weiterer dritter Punkt, welcher in Betracht kommt, der innere Organismus der Einleitungswissenschaft, die Eintheilung und Anordnung alles dessen, was zu ihrem Inhalt gehört.

Auch in dieser Beziehung entsprechen die neuesten Lehrbücher der Einleitung noch sehr wenig den wissenschaftlichen Anforderungen, und man wird schon bei dem ersten Blick, welchen man in sie wirft, um das Ganze zu überblicken, an jenes Mancherlei erinnert, welches man Einleitung in das N. T. zu nennen pflegt. Wenn man auch in materieller Hinsicht so ziemlich darüber einverstanden ist, welche Gegenstände die Einleitung in sich aufzunehmen und zu behandeln hat, so fällt dagegen der formelle Mangel um so mehr auf, dass diese Gegenstände nicht aus ihrem Begriffe abgeleitet werden,

Digitized by Google

und man nicht weiss, was besonders alles dasjenige, was man gewöhnlich in dem allgemeinen Theil zusammenstellt, mit der Einleitungswissenschaft zu thun hat. Man nehme z. B. nur, wie Credner [1]), behufs einer wissenschaftlichen Anordnung, die Einleitung in das N. T. eintheilt. Sie besteht 1) aus der Geschichte der Einleitung in das N. T., 2) der Geschichte der Entstehung der neutestamentlichen Schriften, 3) der Geschichte der Sammlung oder des Kanons, 4) der Geschichte der Verbreitung, oder der Uebersetzungen, 5) der Geschichte der Erhaltung, oder des Textes, sowohl des geschriebenen als des gedruckten (Handschriften und Ausgaben), 6) Geschichte des Verständnisses, oder der Auslegung. Alle diese Gegenstände gehören zur Einleitung, aber wie hängen sie innerlich im Begriffe der Einleitung zusammen, und welche weite und vage Ausdehnung erhält ihr Begriff, wenn er alle diese Zweige der theologischen Wissenschaft in sich vereinigen soll? Mit welchem Recht wird auch die Geschichte der Auslegung zur Einleitungswissenschaft gerechnet? Die Exegese wird ja sonst als eigener Theil der Theologie von der Kritik, oder Einleitungswissenschaft, unterschieden, warum soll die Geschichte derselben zur Einleitung in das N. T. gehören? Von den Uebersetzungen des N. T. ist gewöhnlich in der Einleitung die Rede, aber warum beschränkt man sich auf die ältesten, und wenn diese Beschränkung nicht stattfinden soll, welches Interesse kann es haben, die ganze Reihe der Uebersetzungen bis in die neueste Zeit aufzuführen? Kann man mit demselben Rechte nicht auch noch Anderes zur Einleitung rechnen? Es ist schon früher bemerkt worden, dass Hupfeld auch eine religiös-dogmatische Geschichte der Bibel, eine Geschichte des Gebrauchs und der Wirksamkeit der Bibel in der Kirche, in der Theologie, im Leben, in sie aufgenommen wissen will. Wo ist demnach die durch die Natur der Sache selbst gegebene Grenze zu setzen? Diese vage Eintheilung hängt, wie von selbst erhellt, mit der schon früher nachgewiesenen mangelhaften Begriffsbestimmung zusammen. Ist der Begriff nicht richtig bestimmt, so kann auch das Gebiet, das er in sich begreift, nicht richtig bestimmt und eingetheilt werden. Schleiermachers erster Entwurf enthält folgende weder klare, noch logisch richtige Eintheilung: 1) Untersuchungen über die Entstehung

1) Einl. B. 1. S. 4.

Digitized by Google

des Kanons, um so gut, oder besser, als die ursprünglichen Leser zu wissen, woher die Sammlung gekommen und zu welchem Ende sie gemacht ist; 2) Geschichte des Textes, um zu wissen, wie weit wir bei den notorischen Verschiedenheiten uns die Sammlung so wiederherstellen können, wie die ursprünglichen Leser sie gehabt; dazu gehört a) die Kenntniss von der Beschaffenheit der Handschriften, b) die Kenntniss von den alten Uebersetzungen; 3) ob der Text der Sammlung auch der Text der ursprünglichen einzelnen Schriften ist? dazu a) die Frage nach der antekanonischen Kritik, b) nach der Grundsprache der einzelnen Bücher, also in den besondern Theil gehörig; 4) Authentie der einzelnen Bücher: ob sie die einzelnen Bücher bestimmt hatten, ob die angezweifelten von Petrus und Johannes herrühren?[1]) Hier erscheint besonders die Stellung des dritten Moments sehr unmotivirt, und die vier Momente zusammen können nicht in dieses coordinirte Verhältniss zu einander gesetzt werden. Nach DE WETTE entstehen mit der Frage; was ist die Bibel, und wie ist sie geworden, was sie ist? folgende den allgemeinen Theil ausmachende Untersuchungen: 1) über die Entstehung der mit dem Namen Bibel bezeichneten Sammlung, oder über den Kanon, 2) über die Grundsprachen der Bibel, 3) über die Uebersetzungen derselben, 4) über die Beschaffenheit des Textes, dessen Schicksale und Wiederherstellung[2]). Wie können aber die drei letztern Momente mit dem erstern unter demselben Gesichtspunkt zusammenbegriffen werden, wie kann man von den Uebersetzungen sagen, dass die Bibel durch sie geworden ist, was sie ist?

Die richtige Eintheilung erfordert vor allem die Unterscheidung eines allgemeinen und eines besondern Theils, und doch ist nicht einmal diess allgemein angenommen. CREDNER nennt die herkömmliche Eintheilung der Einleitung in einen besondern und einen allgemeinen Theil geradezu unwissenschaftlich[3]). Wie kann man aber die Geschichte der Entstehung der neutestamentlichen Schriften mit der Geschichte der Sammlung oder des Kanons zusammenstellen, ohne das Letztere, als das Allgemeine, von dem Erstern, als dem Be-

1) Einl. S. 11.
2) Einl. in's A. T. S. 2.
3) Einl. 1, 1. S. 4.

Digitized by Google

sondern, zu unterscheiden? Und wenn man einmal so unterscheiden muss, so können auch die übrigen von Credner zusammengestellten Momente nicht in der ihnen gegebenen Stellung bleiben. Die Einleitung kann nur vom Begriffe des Kanons ausgehen. Der gemeinsame Charakter aller Schriften, mit welchen sie es zu thun hat, ist, dass sie zum Kanon gehören, Theile des Kanons sind; auch wenn man sie einzeln für sich betrachtet, kann man von dem Ganzen, in welchem sie als ihre Einheit begriffen sind, nicht abstrahiren. Die specielle Betrachtung kann zunächst nur darauf gehen, zu untersuchen, wiefern jede einzelne Schrift auch für sich das ist, was alle zusammen sind. Indem es also die Einleitung mit einer Reihe von Schriften zu thun hat, von welchen jede dasselbe ist, was alle andern sind, jede aber auch wieder etwas Besonderes für sich ist, theilt sie sich ganz der Natur der Sache nach in einen allgemeinen und besondern Theil. Der allgemeine betrachtet diese Schriften in ihrer Einheit, sofern sie ihr Gemeinsames in dem Begriffe des Kanons haben, welchen sie zusammen bilden, oder diese bestimmte Sammlung zusammengehörender Schriften sind. Es fragt sich daher, zu welcher Zeit und unter welchen Verhältnissen aus der gesammten Zahl der zur christlichen Litteratur jener Zeit gehörenden Schriften gerade diese zu dieser Einheit verbunden worden sind? An diese das äussere Factum der Entstehung und allmäligen Fixirung des Kanons betreffende Frage schliesst sich die weitere an, welchen Begriff man, nicht mit dem Worte Kanon, das hier noch nicht in Betracht kommt, sondern mit der Beschaffenheit der zu dieser Sammlung gehörenden Schriften verband, oder wie sich der dogmatische Begriff des Kanons bildete? Es sind die vorzugsweise heiligen, göttlichen oder inspirirten Schriften, welche, sofern sie einen der Gesammtheit der alttestamentlichen Schriften analogen Inbegriff von Schriften bildeten, kanonische genannt wurden, um sie damit als solche zu bezeichnen, deren Zahl keine unbestimmte und willkürliche, ab- und zunehmende, sondern diese bestimmte kirchlich festgesetzte und in sich abgeschlossene ist. Als solche nehmen sie unter den in der ältesten Kirche gangbaren Schriften die absolut erste Stelle ein, und es wurden daher von ihnen alle andern, welche nicht den gleichen Anspruch zu machen berechtigt waren, mit bestimmten, ihren Abstand von ihnen bezeichnenden Namen unterschieden. Da der specifische Charakter dieser

Digitized by Google

Schriften durch ihren Ursprung oder dadurch bedingt ist, dass sie die Erzeugnisse der apostolischen Verfasser sind, mit deren Namen sie überliefert sind, so kommt hier der historische Werth dieser Ueberlieferung in Betracht, und die Kritik hat daher nicht bloss die Zweifel wohl zu beachten, welche von Anfang an gegen mehrere derselben stattfanden, sondern überhaupt sich die Frage zu beantworten, welchen Grad historischer Glaubwürdigkeit die Tradition der ältesten Kirche verdient? Es ist diess ein Punkt, welcher, so oft er auch schon zur Sprache gekommen ist, von der neutestamentlichen Kritik immer auf's Neue nicht ernstlich genug in Erwägung gezogen werden kann. Je länger der Zeitraum ist, welcher zwischen der angeblichen Abfassung der neutestamentlichen Schriften und der endlichen Fixirung des Kanons dazwischen liegt, je mehr es an bestimmten und sichern Zeugnissen aus der ältern Zeit fehlt, je häufiger, wie diess so viele Beispiele beweisen, Sagen entstanden sind, die aller historischen Wahrheit ermangeln, um so mehr muss sich immer wieder die Frage aufdringen, ob man sich auf die kirchliche Ueberlieferung überhaupt, auch da, wo wir nicht wissen können, auf welchem geschichtlichen Grunde sie beruht, so zuversichtlich berufen kann, wie diess gewöhnlich geschieht, ob es nach dem ganzen Geist und Charakter jener Zeit so unwahrscheinlich ist, dass auch pseudonyme Schriften in Umlauf gekommen sind, ob eine literarische Fiktion, wie sie bei angeblich apostolischen Schriften vorausgesetzt werden muss, nur aus dem Gesichtspunkt einer absichtlichen Fälschung, einer unmoralischen Unterschiebung, eines unerhörten Verbrechens zu betrachten ist, wie in der neuesten Zeit besonders behauptet worden ist, ob eine solche Pseudonymität nicht vielmehr ganz besonders zum schriftstellerischen Charakter, wie des Alterthums überhaupt, so auch jener christlichen Periode gehörte? Kann schon die allgemeine Einleitung nicht bloss die Möglichkeit, sondern auch die Wahrscheinlichkeit, dass absichtliche Täuschung und unabsichtlicher Irrthum auf die Entstehung der den Kanon bildenden Schriften eingewirkt haben, keineswegs läugnen, so bleibt es dem besondern Theil vorbehalten, specieller nachzuweisen, in welchem Umfang diess geschehen sei. Um aber auf diesem Gebiete durch keine falschen Voraussetzungen in der Beantwortung ihrer Hauptaufgabe, der Untersuchung des Ursprungs der kanonischen Schriften, gehemmt zu sein, muss sie schon

Digitized by Google

in ihrem allgemeinen Theile die Verhältnisse der Zeit überhaupt, unter welchen diese Schriften entstanden sind, die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Fälle, die bei ihrer Entstehung stattfanden, so genau als möglich in's Auge fassen. Ihre eigentliche Aufgabe ist ja, durch die Untersuchung des Ursprungs der kanonischen Schriften darüber in's Reine zu kommen, was diese Schriften an sich sind, oder ihren Ursprung zu begreifen, begreifen aber kann man das Besondere nur aus dem Allgemeinen. Das Allgemeine, woraus der Ursprung dieser Schriften zu begreifen ist, ist die ganze Beschaffenheit der Zeit, welcher sie angehören. Sind nun diese Schriften als apostolische überliefert, so spricht sich in dieser Ueberlieferung eine Behauptung jener Zeit aus, deren Wahrheit nur nach dem allgemeinen Charakter derselben beurtheilt werden kann. Die Frage ist demnach, ob das Bewusstsein jener Zeit überhaupt ein so rein historisches war, dass wir die Schriften, die sie uns überlieferte, unbedingt für das halten können, wofür sie sich selbst ausgeben? In dieser Frage hat die Einleitungswissenschaft die ächt kritische Aufgabe, sich in das Bewusstsein der Zeit zu versetzen, aus welcher diese Schriften überliefert sind, um aus ihm, als dem Allgemeinen, die besondere Erscheinung, die sich ihr in diesen Schriften darstellt, zu begreifen. Würde daher die Einleitung nur bei den geschichtlichen Angaben stehen bleiben, die ihr die Entstehung und Fixirung des Kanons als geschichtliches Factum melden, ohne auf die Ueberlieferung, in welcher sich das allgemeine Bewusstsein der Zeit ausspricht, und ihren bestimmten Charakter, nach den verschiedenen Merkmalen, in welchen er sich kund gibt, zurückzugehen, so würde sie es gerade an demjenigen fehlen lassen, was das Kritische an ihrer Aufgabe ist, das Besondere aus dem Allgemeinen zu begreifen. Wo die Einleitungswissenschaft in ihren Behauptungen sich zu unkritisch und unwissenschaftlich zeigte, hatte diess seinen Grund hauptsächlich darin, dass Aussagen der Tradition unmittelbar als historische Wahrheit genommen wurden, ohne sie unter den allgemeinen Begriff der Tradition zu stellen und sie nach den beiden Seiten hin zu erwägen, welche bei der Tradition immer unterschieden werden müssen, und in jedem Fall eine bloss relative Entscheidung zulassen. Dass die aus der Tradition genommenen äusseren Gründe für sich keine entscheidende Auctorität haben, wenn sie nicht auch durch entsprechende innere Gründe unterstützt

Digitized by Google

werden, dass die letztern, sprechen sie für oder gegen die Authentie einer Schrift, in dem Grade ein um so grösseres Gewicht erhalten, je unbestimmter die erstern sind, und je später die Zeit ist, welcher sie angehören, ist ein allgemein kritischer Grundsatz, gegen welchen nichts eingewendet werden kann. Die Aufgabe der Kritik kann daher immer nur darin bestehen, die an sich unsichere und zweideutige Ueberlieferung auf ihren ächten geschichtlichen Gehalt zurückzuführen, was immer nur dadurch geschehen kann, dass das Einzelne nach Maassgabe des Allgemeinen beurtheilt wird, unter dessen Begriff es gehört.

Die Frage nach der Entstehung des Kanons ist weit die wichtigste unter den Fragen, mit deren Beantwortung die Einleitung in ihrem allgemeinen Theile sich beschäftigt. Ja sie ist ihrer ganzen Bedeutung nach so sehr die Hauptfrage, dass man eigentlich nicht begreift, was neben ihr in diesem Theile der Einleitung noch ein weiterer Gegenstand der Untersuchung sein soll. Es können daher in jedem Falle nur Gegenstände untergeordneter Bedeutung sein, von welchen noch weiter die Rede ist, aber nur um so mehr muss man fragen, wie alle jene Materien, von welchen nach hergebrachter Weise in den Einleitungsschriften mehr oder minder ausführlich gehandelt wird, die Grundsprache, in welcher die neutestamentlichen Schriften verfasst sind, die Uebersetzungen, die Handschriften, die Ausgaben und was sonst in diese Kategorie gehört, mit jener Hauptfrage den allgemeinen Theil der Einleitung ausmachen können. Nach der Carpzov'schen Classification wären die Uebersetzungen, Handschriften u. s. w. unter den Gesichtspunkt der Verbreitung und Erhaltung des Textes zu stellen. Welches Interesse kann aber die Einleitungswissenschaft haben, die Verbreitung des Textes geschichtlich zu verfolgen, und wenn sie es hat, wie kann sie sich bloss auf die ältesten Uebersetzungen beschränken? Warum glaubt man sich ferner besonders über die Sprache dieser Schriften verständigen zu müssen, dass sie gerade in der griechischen als der Grundsprache verfasst sind? Die Verfasser der Einleitungsschriften erklären sich nicht näher darüber, warum sie alle diese Gegenstände zum allgemeinen Theil der Einleitung rechnen und unter welchem Gesichtspunkt sie sie mit dem Begriff derselben zusammennehmen. Es ist auch nicht so leicht, den richtigen Gesichtspunkt für sie zu finden. Warum soll denn die Einleitung nach Sprache,

Digitized by Google

Uebersetzungen u. s. w. fragen? Alles diess gehört zum Formellen dieser Schriften, und doch wird im Uebrigen nicht zwischen Form und Inhalt unterschieden. Geht man auf den Begriff der Einleitungswissenschaft zurück, dass sie die Kritik des Kanons ist, sofern sie die Frage zu untersuchen hat, ob die kanonischen Schriften an sich das sind, wofür sie gehalten werden, so ist das Objekt der Einleitung ein bestimmter mit diesen Schriften verbundener dogmatischer Begriff, welchen sie kritisch untersuchen soll, und die Frage ist demnach, ob der dogmatische Begriff des Kanons identisch ist mit dem aus der Kritik sich ergebenden. Aber diese Frage nach der Identität des Kanons, wie er in seiner dogmatischen Erscheinung vor uns liegt, mit dem Kanon, wie er an sich ist, setzt voraus, dass auch das Objekt, um welches es sich hier handelt, ein mit sich selbst identisches ist. Dass der Kanon, wie wir ihn jetzt haben, mit den Begriffen, die man mit ihm zu verbinden pflegt, seiner materiellen Beschaffenheit nach derselbe ist mit dem ursprünglichen, dass es noch immer dieselben Schriften sind, aus welchen er besteht, derselbe Text, wie er von Anfang an war, diess ist das eigentliche Moment der Frage, um deren Beantwortung es bei den genannten Theilen der allgemeinen Einleitung zu thun ist. Man zieht die Sprache in Betracht, und gibt sich genauere Rechenschaft darüber, warum diese Schriften, wie sich nicht anders annehmen lässt, schon ursprünglich in der griechischen Sprache geschrieben sind, und da sich diess nur daraus erklären lässt, dass diese Sprache in den Ländern, in welchen diese Schriften entstanden sind, nicht bloss bekannt und gebräuchlich, sondern auch die Sprache des öffentlichen Verkehrs war, und die Eigenthümlichkeiten, mit welchen das Griechische des N. T. erscheint, ihren natürlichen Grund in den Veränderungen haben, welche überhaupt die griechische Sprache um jene Zeit schon erlitten hatte, so dient alles diess, was sich in dieser formellen Hinsicht an diesen Schriften zu erkennen gibt, zum Beweis davon, dass wir sie in derselben Gestalt haben, die sie ursprünglich hatten. Je besser wir, was die Sprache betrifft, die Entstehung dieser Schriften gerade in dieser Form aus der Zeit, in welcher sie entstanden sein sollen, begreifen können, um so weniger kann ein gegründeter Zweifel über die Identität unsers jetzigen Kanons mit dem ursprünglichen stattfinden. Es sind noch immer dieselben Schriften und die Gewissheit dieser Ueberzeugung ist um so

Digitized by Google

wichtiger, je mehr die kritische Untersuchung über den Ursprung des Kanons das Resultat hat, dass der kritische Begriff des Kanons ein wesentlich anderer ist, als der dogmatische. Die Einleitung hat auch hier dieselbe Aufgabe, die sie überhaupt hat, wenn sie den Ursprung der kanonischen Schriften zu begreifen sucht, und nur solange diese Aufgabe und mit ihr überhaupt der Begriff der Einleitungswissenschaft noch so wenig zum Bewusstsein gekommen war, dass man sich die Möglichkeit gar nicht dachte, es könne sich mit dem Kanon an sich anders verhalten, als man dogmatisch voraussetzte, konnte man sich darin gefallen, sei es im Sinne der Puristen oder in dem der Hebraisten, aus dem Griechischen des N. T. eine Singularität zu machen, für welche in der ganzen Entwicklungsgeschichte der griechischen Sprache keine natürliche Stelle zu finden war. Die Kritik, deren Aufgabe das Begreifen des Gegebenen ist, konnte diese Singularität der Sprache ebenso wenig anerkennen, als sie den dogmatischen Begriff des Kanons, wenn sie ihn mit der Wirklichkeit der Sache selbst zusammenhält, stehen lassen kann, weil auch er eine gleich abnorme, der Objektivität der Geschichte widerstreitende Erscheinung ist. Ist hiermit für die Sprache der neutestamentlichen Schriften, sofern auch sie ein kritisches Moment der Einleitung ist, der richtige Gesichtspunkt gefunden, so stellen sich die übrigen Bestandtheile der allgemeinen Einleitung von selbst unter den gleichen Gesichtspunkt. Die Sprache dieser Schriften tritt als vermittelndes Moment zwischen sie und unser Bewusstsein von ihnen. Wir sehen ihnen in ihrer Sprache auf den Grund ihrer Entstehung und überzeugen uns, dass sie ursprünglich in keiner andern Form existirt haben können, als in derselben, in welcher wir sie noch haben. Ein vermittelndes Moment derselben Art sind die Uebersetzungen, und zwar nicht bloss formell wie die Sprache, sondern materiell, indem sie uns den urkundlichen Beweis geben, dass die kanonischen Schriften schon in der alten Zeit mit demselben Textesinhalt vorhanden waren, mit welchem wir sie noch jetzt haben. Auch sie sind ein Medium, durch welches unser Bewusstsein gleichsam erst hindurchgehen muss, um sich eine klare Vorstellung von diesen Schriften zu machen und zu der Einsicht zu gelangen, dass der Inhalt unserer jetzigen kanonischen Schriften kein anderer ist als der ursprüngliche. Von selbst versteht es sich, dass nur die ältesten Uebersetzungen des N. T. diese

Digitized by Google

vermittelnde Bedeutung haben können, und es kann daher in der Einleitung vorzugsweise nur von ihnen die Rede sein. Die Handschriften überliefern uns den Inhalt der kanonischen Schriften nicht wie die Uebersetzungen durch das Medium einer andern Sprache, sondern unmittelbar in der Grundsprache selbst und beurkunden dadurch die Identität unsers jetzigen Textes mit dem ursprünglichen. Allein diese Unmittelbarkeit der Handschriften in ihrem Unterschied von den Uebersetzungen ist auch wieder etwas sehr Mittelbares und Sekundäres. Hätten wir freilich die ursprünglichen, von den Verfassern der neutestamentlichen Schriften selbst geschriebenen Handschriften noch jetzt, so wäre das Geschäft der Vergleichung des jetzigen Textes mit dem ursprünglichen ein sehr einfaches. Aber auch die ältesten Handschriften, die wir von den Schriften des N. T. haben, stehen in einer sehr mittelbaren Beziehung zu den Autographa. Da es nun eine grosse Zahl von Handschriften des N. T. gibt, so muss man vor allem mit der Geschichte der Handschriften selbst, mit den verschiedenen Formen, welche sie nach der Schreibweise der verschiedenen Zeiten haben, bekannt sein, und da, je grösser die Zahl der Handschriften ist, auch die Zahl und Bedeutung der abweichenden Lesarten in ihnen um so grösser ist, so ist es die Aufgabe der auf den Text sich beziehenden Kritik, durch die Classificirung der Handschriften nach den Merkmalen, durch welche sie sich von einander unterscheiden, den kritischen Werth jeder Lesart so zu bestimmen, dass man dem ursprünglichen Text so nahe als möglich kommt. Das Resultat dieser Handschriftenkritik ist der gedruckte Text der Ausgaben, deren kritischer Werth demnach um so grösser ist, je mehr wir durch sie die Gewissheit erhalten, dass sie uns den ursprünglichen Text so treu als möglich wiedergeben. Alles diess gehört theoretisch wenigstens so weit in den allgemeinen Theil der Einleitung, als dadurch die Möglichkeit bedingt ist, sich von der Identität des jetzigen Kanons mit dem ursprünglichen zu überzeugen. Steht diese Identität nicht vor allem fest, so fehlt es der Kritik des Kanons an aller objektiven Grundlage, nur wenn wir wissen, dass unser Kanon noch jetzt wesentlich derselbe ist, der er ursprünglich war, kann man mit Recht fragen, ob es sich mit dem Ursprung dieser Schriften an sich so verhält, wie die gewöhnliche Vorstellung ist. Mit der Untersuchung der jene Identität betreffenden Punkte sollte

Digitized by Google

eigentlich der allgemeine Theil der Einleitung beginnen; wird die Frage nach der Entstehung des Kanons vorangestellt, so muss, was dabei schon vorausgesetzt worden ist, noch nachgeholt werden, und wenn es sich auch von selbst zu verstehen scheint, doch der methodische Gang der wissenschaftlichen Entwicklung nicht unerörtert lassen kann.

Welche Aufgabe der specielle Theil der Einleitung hat, ergibt sich aus den gegebenen Bestimmungen von selbst. Soll die Einleitung als Kritik des Kanons den Ursprung des Kanons erforschen, ihn, wie er ist und besteht, in die Elemente auflösen, aus welchen er entstanden ist, um zu sehen, ob er an sich das ist, was von ihm behauptet wird, so erhält diese allgemeine Aufgabe erst in dem speciellen Theil ihre praktische Bedeutung. Es fragt sich daher bei jeder einzelnen kanonischen Schrift, mit welchem Recht sie im Kanon steht, ob sie von dem Apostel oder apostolischen Manne, dessen Namen sie führt, auch wirklich verfasst ist, und wenn der äussere Ursprung, sei es mit einem bejahenden oder verneinenden Resultat, untersucht ist, entsteht die weitere, an das Innere der Schrift gerichtete Frage, die uns erst den Schlüssel zum rechten Verständniss ihres Daseins geben soll, wobei wir nicht bloss wissen wollen, wer sie geschrieben hat, sondern auch wie sie, von wem es auch sein mag, geschrieben worden ist, unter welchem geistigen Impuls, von welchem Gedankenzusammenhang aus, mit welcher Tendenz und praktischen Abzweckung. Alles diess bei jeder einzelnen Schrift so genau als möglich zu untersuchen, ist Sache der speciellen Einleitung, in die wir hier nicht weiter einzugehen haben. Was hier für unsern Zweck noch in Betracht kommt, ist bloss die Frage, in welcher Ordnung die specielle Einleitung die einzelnen kanonischen Schriften zu untersuchen hat. Gewöhnlich halten sich die Einleitungsschriften an die im Kanon hergebrachte Ordnung, nach welcher diese Schriften mit Rücksicht auf den Unterschied ihres Inhalts in die drei Klassen der Evangelien, der apostolischen Briefe, zu welchen die Apostelgeschichte den Uebergang macht, und in die eine eigene Klasse für sich bildende Apokalypse zerfallen. Von dieser gewöhnlichen Anordnung weicht nur die Schleiermacher'sche Einleitung dadurch ab, dass sie die paulinischen Briefe aus dem Grunde voranstellt, weil die Sammlung ὁ Ἀπόστολος offenbar die ältesten neutestamentlichen Schriften enthalte, welche aus dem Be-

Digitized by Google

dürfnisse der vor kurzem gestifteten Gemeinden hervorgegangen waren. Solange man sich nach dem alten Begriffe vom Kanon die Entstehung aller dieser Schriften ziemlich gleichzeitig dachte, und kaum die eine oder die andere erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben werden liess, konnte freilich die Frage nach ihrer Aufeinanderfolge keine sehr grosse Bedeutung haben. Anders aber verhält es sich, je weiter man den Zeitraum ausdehnen muss, in welchen nicht bloss die Fixirung des Kanons, sondern auch die Entstehung der zu ihm gehörenden Schriften fällt. Sind diese Schriften nicht innerhalb weniger Decennien, wie man gewöhnlich annimmt, sondern erst in einer mehr als ein Jahrhundert umfassenden Periode entstanden, so muss auch die Einleitung das Interesse haben, sie chronologisch genauer zu unterscheiden und schon in der äussern Anordnung ihrem Ursprung so nachzugehen, dass die Entstehungsgeschichte der kanonischen Schriften sich von selbst darlegt. Man hat, wie früher gezeigt worden ist, die Einleitung in's N. T. in einem unrichtigen Sinne als die Geschichte des N. T. definirt, diese Begriffsbestimmung erhält jedoch für die specielle Einleitung ihren richtigen Sinn, wenn man es als die Aufgabe derselben betrachtet, die einzelnen Schriften des Kanons so zu untersuchen, dass sie eine anschauliche Vorstellung des Entwicklungsgangs dieses wichtigsten Theils der christlichen Litteratur der ältesten Zeit gibt. Für diesen Zweck muss der ganze Zeitraum, welcher hier zu fixiren ist, in bestimmte Perioden getheilt werden, und die methodische Behandlung erfordert daher, an die Stelle der bisherigen Sachordnung die Zeitordnung zu setzen, um der geschichtlichen Entwicklung der schriftstellerischen Thätigkeit, deren Produkt der Kanon ist, von Periode zu Periode folgen zu können. So schwierig es auch sein mag, die Zeit der Entstehung der einzelnen Schriften genau zu bestimmen, so lassen sich doch wenigstens gewisse Perioden für sie festsetzen, und es mag daher der Versuch gemacht werden, sie chronologisch so zu klassificiren, wie diess auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Kritik geschehen kann.

Die erste Periode hat ihren bestimmten Endpunkt an der Zerstörung Jerusalems. In diese Periode gehören vor allem die vier Hauptbriefe des Apostels Paulus, der Brief an die Galater, die beiden Korinthierbriefe und der Römerbrief, und zwar in dieser Ordnung, wie sie nach Maassgabe des Inhalts dieser Briefe nicht anders

Digitized by Google

bestimmt werden kann. Die übrigen unter dem Namen des Apostels im Kanon stehenden Briefe in dieselbe Periode zu setzen, muss der Bedenken tragen, welchem der apostolische Ursprung dieser Briefe zweifelhaft geworden ist. Sind sie nicht apostolisch, so sind sie ohne Zweifel auch nachapostolisch. Mehrere der Gründe, die uns Zweifel gegen den paulinischen Ursprung und Charakter dieser Briefe erwecken, weisen uns von selbst in eine spätere Zeit. Da auch keinem der Evangelien ein so hohes Alter zugeschrieben werden kann, so ist es nur noch die Apokalypse, die in dieselbe Periode gesetzt werden kann. Zwar soll auch die Apokalypse einer Ansicht zufolge, welche erst neuestens wieder einen sehr entschiedenen Vertheidiger gefunden hat, erst später verfasst sein, zur Zeit Domitians, allein sie enthält zu bestimmte Data für einen früheren der Zerstörung Jerusalems vorangehenden Ursprung, als dass diese Annahme nicht für die allein begründete zu halten wäre. Gibt es doch keine andere Schrift des Kanons, die durch ihre eigenen richtig verstandenen Aussagen den Zeitpunkt ihrer Entstehung so klar bezeugt wie die Apokalypse. Schriften, die in Ansehung der Zeit ihrer Entstehung einander so nahe stehen, müssen auch ihrem Geist und Charakter nach in einem näheren Verhältniss, sei es des Gegensatzes oder der Verwandtschaft, zu einander stehen. Die Einleitung wird sich daher öfters veranlasst sehen, zur festern Begründung ihrer Resultate in das Gebiet der neutestamentlichen Theologie, deren Grundlage sie ist, hinüberzugreifen. Es ist auch in kritischer Hinsicht nicht ohne Interesse, die Hauptbriefe des Apostels mit der Apokalypse zusammenzuhalten, und an der Form des christlichen Bewusstseins, die sich uns in beiden darstellt, die Stellung bestätigt zu sehen, die ihnen als den ältesten, derselben Periode angehörenden Schriften anzuweisen ist. Wie sich voraus erwarten lässt, stehen sich hier die beiden Grundformen, in welche das christliche Bewusstsein durch den Apostel Paulus sich trennte, Paulinismus und Judaismus, in der grössten Weite des Gegensatzes einander gegenüber. Sieht man von der Forderung ab, welche die Judaisten noch im Galaterbrief in Hinsicht der Beschneidung machten, die sie aber bald selbst fallen lassen mussten, so kann zwischen den judaistischen Gegnern, welche der Apostel in seinen Briefen bestreitet, und dem Apokalyptiker kein sehr grosser Unterschied sein. Auch ihm steht noch der Grundsatz

Digitized by Google

fest, dass nur das Judenthum die Form ist, in welcher man am messianischen Heil theilnehmen kann. Sind auch die Heiden von demselben nicht ausgeschlossen, so können sie doch nur, sofern sie als der alten israelitischen Gemeinde einverleibt betrachtet werden, wirkliche Genossen des messianischen Reichs werden. Zwischen dem Judenthum und Heidenthum besteht noch der alte unversöhnliche principielle Gegensatz, und was der Apostel Paulus nach seiner mildern Ansicht vom Heidenthum so mild als möglich beurtheilt hat, der Genuss des Götzenopferfleisches, ist dem Apokalyptiker der grösste Gräuel und Abscheu. So weit sie aber in der Auffassung aller das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum betreffenden Fragen auseinanderstehen, so sehr treffen sie in der für jene Zeit am meisten charakteristischen Bestimmtheit des christlichen Bewusstseins zusammen, in dem Gedanken an die Nähe der Parusie Christi. Für beide schliesst sich schon in der nächsten von ihnen selbst zu erlebenden Zukunft, in dem zur Vollendung aller Dinge erscheinenden Herrn, der ganze Weltlauf ab.

In die zweite Periode, die ihren Anfangspunkt an der Zerstörung Jerusalems, ihren Endpunkt ungefähr am Ende des dritten Decenniums des zweiten Jahrhunderts hat, fällt die Entstehung der meisten Schriften des Kanons. Ihr gehört vor allen andern das Evangelium Matthäi an, wenigstens sofern es auf der Grundlage der ältesten hebräischen Evangelienschrift beruht. Zwischen diesen ältesten und ursprünglichsten Bestandtheilen des Evangeliums aber und der Form, in welcher wir unser jetziges griechisches Matthäusevangelium haben, scheint eine ziemliche Zeit dazwischen zu liegen. Sieht man sich bei den synoptischen Evangelien nach einem Haltpunkt für chronologische Bestimmungen um, so bietet sich nichts unmittelbarer dar, als die Zerstörung Jerusalems, von welcher sie selbst reden. Sie verkündigen sie als ein erst bevorstehendes Ereigniss, nach der ganzen Art und Weise aber, wie sie von ihr reden, lässt es sich kaum anders denken, als dass sie sie als eine schon geschehene Thatsache voraussetzen. Den augenscheinlichsten Beweis, dass das Evangelium Matthäi erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, gibt die Stelle 23, 53. Die Gründe, mit welchen schon Hug[1]) gezeigt hat, dass

1) Einleit. 2. S. 10 f.

Digitized by Google

der hier genannte Zacharias nicht der Zacharias, von welchem 2 Chron. 25, 23 die Rede ist, sondern derjenige ist, dessen Ermordung Josephus in seiner Geschichte des jüdischen Kriegs 4, 6. beschrieben hat, lassen sich nicht widerlegen. Es entsteht aber überhaupt die Frage, ob nicht alles, was die Synoptiker über die Zerstörung Jerusalems Jesum in der Form einer Weissagung verkündigen lassen, als ein *oraculum post eventum* zu nehmen ist. Hätte Jesus das Jerusalem bevorstehende Schicksal in so bestimmten Worten vorherverkündigt, wie liesse es sich erklären, dass der Apokalyptiker nichts davon weiss, vielmehr das gerade Gegentheil, die Nichtzerstörung Jerusalems, zu einer Zeit behauptet, in welcher er in der ganzen damaligen politischen Constellation nichts anders hätte sehen können, als den Anfang der Ereignisse, durch welche die Weissagung Jesu in Erfüllung gehen sollte? Kann man demnach hieraus nur schliessen, dass die die Zerstörung Jerusalems betreffenden Stellen der synoptischen Evangelien das schon geschehene Ereigniss zu ihrer Voraussetzung haben, so wäre nur noch zu fragen, ob die Verfasser dieser Evangelien demselben näher oder entfernter standen. Ihre specielle Bedeutung hat die Zerstörung Jerusalems für sie darin, dass sie ihnen der Zeitpunkt der Parusie Christi ist. Die Parusie selbst aber fassen die beiden Evangelien des Matthäus und des Lukas sowohl an sich als in ihrer Beziehung zu dem Ereigniss, mit welchem sie verknüpft ist, unter einem verschiedenen Gesichtpsunkt auf. Das Lukasevangelium beschreibt die der Stadt Jerusalem bevorstehende Katastrophe mit so speciellen Zügen, dass man nothwendig annehmen muss, der Verfasser habe sie in ihrer schon damals geschichtlich gewordenen Wirklichkeit vor Augen gehabt. Denn woran anders als an die durch die Römer geschehene Belagerung und Zerstörung kann man denken, wenn er 20, 21 f. von der κυκλωμένη ὑπὸ στρατοπέδων Ἰερουσαλήμ, und der ἐρήμωσις αὐτῆς spricht, wenn er ihre Bewohner durch die Schärfe des Schwerdts fallen und als Gefangene in alle Völker hinweggeführt werden sieht, und von Jerusalem sagt, dass es so lange von den Heiden werde zertreten werden, ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν? Ist der Zeitpunkt dieser Begebenheit auch der Zeitpunkt der Parusie, so musste demnach die letztere schon damals, als das Evangelium geschrieben wurde, erfolgt sein. Diese Annahme lässt sich mit der 21, 25 — 31 gegebenen Darstellung der Parusie wohl

Digitized by Google

vereinigen, da der Verfasser, wenn er auch des Menschen Sohn in den Wolken kommen lässt, doch zugleich mit seinem Kommen das Kommen der βασιλεία τῦ θεῦ identisch nimmt V. 21. Der konkrete Begriff der persönlichen Parusie wäre somit schon damals in den abstrakten ideellen der Realisirung der βασιλεία τῦ θεῦ, für welche die Zerstörung Jerusalems das Epoche machende Ereigniss gewesen wäre, übergegangen [1]). Indess kommt hier noch in Betracht, dass der Verfasser des Lukasevangeliums durch die Bestimmung, Jerusalem werde so lange von den heidnischen Völkern zertreten sein, ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν, die Parusie nicht unmittelbar mit der Zerstörung Jerusalems zu verbinden, sondern durch eine längere Periode von ihr zu trennen scheint. Müssen erst die Zeiten erfüllt werden, welche den heidnischen Völkern zu ihrer Macht über Jerusalem bestimmt sind, so sieht auch der Verfasser des Lukasevangeliums die Parusie erst in der Zukunft vor sich, und es kann daher eben diess, dass er zwischen die durch die Römer im Jahr 70 erfolgte Zerstörung Jerusalems und die Parusie erst die καιροὺς ἐθνῶν dazwischen treten lässt, nur als ein Beweis davon angesehen werden, dass er jenem Ereigniss schon ferner stand und sein Evangelium zu einer Zeit schrieb, in welcher die καιροὶ ἐθνῶν ihren Verlauf schon zu nehmen begonnen hatten. Ueber die Dauer dieser Periode hatte der Verfasser vielleicht selbst keine bestimmtere Vorstellung, ausser sofern auch er die Bestimmung hinzufügt, diese γενεὰ werde nicht vorübergehen, ehe alles diess geschehe. Vergleichen wir mit der Darstellung des Lukasevangeliums die des Matthäusevangeliums, so zeigt sich vor allem der Unterschied, dass bei Matthäus nicht sowohl von der durch die Römer erfolgten Zerstörung Jerusalems, als vielmehr nur von der Parusie die Rede ist. Auf jene Begebenheit beziehen sich zwar klar genug die Worte 24, 2, es werde am Tempel kein Stein auf dem andern bleiben, der nicht zerstört werde, es wird aber damit eigentlich nur der Anfang der Periode bezeichnet, in deren weiterem Verlauf Alles, wovon im Folgenden in Beziehung auf die Parusie die Rede ist, geschehen werde. Der Hauptunterschied der beiden Darstellungen ist nun aber, dass während der Verfasser des Lukasevangeliums die Parusie erst

1) Man vgl., was ich über diese Auffassung in den Theol. Jahrb. 1849. S. 320 bemerkt habe.

Digitized by Google

nach dem Verlauf der καιροὶ ἐθνῶν eintreten lässt, der des Matthäusevangeliums im vollen Gedränge der die Parusie unmittelbar herbeiführenden Ereignisse sich zu befinden scheint. Seine Schilderung dieser Katastrophe enthält eine Reihe so specieller Züge, dass sie nur aus der Gegenwart, in welcher der Verfasser lebte, genommen sein können. Die Frage kann daher nur sein, ob diese Züge besser auf den ersten jüdischen Krieg unter Vespasian und Titus passen, oder auf den zweiten unter Hadrian. Aus den schon an einem andern Orte [1]) entwickelten Gründen kann ich nur das Letztere annehmen. Die Zerstörung Jerusalems unter Titus scheint dem Verfasser schon im fernen Hintergrunde zu stehen. Daher wird sie 24, 2 nur erwähnt, ohne dass etwas Specielleres über sie hervorgehoben wird, wie im Lukasevangelium. Die Hauptsache ist ihm die Parusie, zu deren Erwartung in der nächsten Zukunft während des zweiten jüdischen Kriegs alle Vorzeichen vorhanden waren. Nehmen wir an, dass der Abschnitt Matth. C. 24 während des, mehrere Jahre dauernden, zweiten Kriegs die Form erhielt, in welcher wir ihn haben, so erklärt sich hieraus am besten, wie der Verfasser so unmittelbar (εὐθέως V. 29) nach der θλῖψις τῶν ἡμερῶν ἐκείνων die Parusie erwarten konnte. Hätten wir aber unsern Standpunkt für das εὐθέως, und somit auch für die Abfassung des Evangeliums, in der Zeit des ersten jüdischen Kriegs zu nehmen, so ist durchaus undenkbar, wie in einer Zeit, in welcher die evangelische Geschichtsschreibung kaum erst ihren Anfang genommen hatte, in einem Evangelium, das bis zu seiner jetzigen Gestalt durch so verschiedene Hände hindurchgieng, wie unser

1) Vgl. krit. Unters. über die kan. Evang. S. 605 f. Wenn, wie Wieseler (Vierteljahrschrift für Theol. u. Kirche Bd. 2, Jahrg. 1846: »die Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte« S. 183 f.) zeigt, unter dem βδέλυγμα ἐρημώσεως bei Dan. 9, 27 der im Tempel in Jerusalem von Epiphanes errichtete Jupitersaltar zu verstehen ist, so ist es analoger, wenn auch die Stelle bei Matthäus auf ein götzendienerisches Objekt im Tempel oder auf der Stätte desselben sich bezieht. An einen götzendienerischen Kultusgegenstand im Heiligthum kann freilich, wie Wieseler S. 210 bemerkt, Christus, abgesehen davon, dass der um jene Zeit nicht aufgestellt worden ist, nicht gedacht haben. Wenn aber in der spätern Zeit ein solcher sich darbietet, und die Worte dazu am besten passen, warum soll diess nicht das wahrscheinlichste sein?

Digitized by Google

Matthäusevangelium, ein mit der geschichtlichen Wirklichkeit in so offenbarem Widerstreit stehender Ausdruck unverändert sollte stehen geblieben sein. Jenes εὐθέως kann nur der letzten Redaktion angehören, die wir, da unser griechisches Matthäusevangelium keine unmittelbare Uebersetzung des ursprünglichen hebräischen sein kann, in keine sehr frühe Zeit setzen dürfen. Was hindert demnach, da sonst alles damit zusammenstimmt, anzunehmen, dass die letzte Redaktion, durch welche das Matthäusevangelium vollends seine jetzige Gestalt erhielt, in den Zeitraum des zweiten jüdischen Kriegs vom Jahr 130—134 fällt?[1]) Da das Lukasevangelium das Matthäusevangelium zu seiner Voraussetzung hat, so kann auch das erstere nicht vor diesem Zeitraum geschrieben sein, aber auch nicht lange nachher, da es zur Zeit Marcions und Justins schon in Umlauf gekommen ist. In dem kurzen Zeitraum von 130—140 wären demnach die beiden Evangelien, von welchen das eine das andere benützte, entstanden und bekannt geworden. Allein es ist ja die Annahme keineswegs nothwendig, dass der Verfasser des Lukasevangeliums das Matthäusevangelium gerade in der Form, in welcher wir es jetzt haben, vor sich hatte. Es ist ja nur der Abschnitt C. 24, um dessen willen der äusserste Zeitpunkt seiner Abfassung in die Jahre 130 bis 134 gesetzt werden zu müssen scheint. Dieser Abschnitt kann aber, während das Evangelium selbst längst in seiner jetzigen Gestalt existirte, unabhängig von dem übrigen Inhalt zuletzt noch die den damaligen Zeitverhältnissen entsprechende Form erhalten haben. Alle jene Züge der Schilderung bei Matthäus, die sich am passendsten aus der Voraussetzung erklären lassen, sie beziehen sich auf die als Symptome der Parusie erscheinenden Ereignisse des zweiten jüdischen Kriegs, sind im Lukasevangelium unberücksichtigt geblieben, und es steht daher nichts der Annahme entgegen, dass die Stellen, in welchen die beiden Evangelien am meisten mit einander übereinstimmen,

1) Dass mit dieser Annahme auch die Stelle Matth. 24, 34: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται*, sich vereinigen lässt, habe ich in den theol. Jahrb. 1849. S. 348 f. gezeigt. Für die Behauptung, dass der Begriff der *γενεὰ* auch einen längern Zeitraum umfassen kann, vgl. man die weitern Belege bei Hilgenfeld, krit. Unters. über die Ev. Just. S. 367 f.

Digitized by Google

ihren Berührungspunkt in einer frühern Form derselben Weissagung haben, die ohne Zweifel schon seit der Zerstörung Jerusalems, in welcher man die ersten Vorzeichen der Parusie erblickte, nach Maassgabe der Zeitverhältnisse sich auf verschiedene Weise modificirte. Der Ausspruch Jesu namentlich, welcher in beiden Evangelien mit Ausnahme eines einzigen Worts ganz gleichlautend sich findet: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα (ταῦτα) γένηται*, hat ganz das Aussehen des Gedankens, mit welchem man sich über die Verzögerung der von einem Zeitpunkt zum andern erwarteten und doch immer wieder nicht eintretenden Parusie zu beruhigen suchte. Hat man sie auch jetzt wieder vergeblich erwartet, so wird sie doch, dachte man, gewiss noch vor dem Ablauf der jetzigen *γενεὰ* erfolgen, und es geschah so sehr natürlich, dass man dem Begriff der *γενεὰ* die weiteste Ausdehnung gab, die man ihm der Natur der Sache nach geben konnte. Wenn daher auch für Matth. C. 24 der genannte Zeitpunkt anzunehmen ist, so ist man doch dadurch nicht genöthigt, die Abfassung der beiden Evangelien selbst in eine über das Jahr 130 herabgehende Zeit zu setzen.

Unter den Briefen des Kanons möchten wohl der Hebräerbrief und die beiden Thessalonicherbriefe dem Anfangspunkt der mit der Zerstörung Jerusalems beginnenden Periode am nächsten stehen. Da der erstere sich selbst in ein sekundäres Verhältniss zu der apostolischen Generation setzt 2, 3. 13, 7 und seine Leser wiederholt an die Länge der seit ihrer Bekehrung verflossenen Zeit erinnert 5, 12. 10, 32, so gibt er dadurch selbst die Berechtigung, seine Abfassung in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems zu setzen. Hinderlich ist dieser Annahme nur, dass der Verfasser von dem levitischen Tempeldienst als einem noch bestehenden zu reden scheint, und man kann daher, wie auch neuestens wieder geschehen ist[1]), dagegen einwenden, dass der Argumentation des Briefs jeder Nerv fehlen und derselbe nur ein dialektisches Exercitium sein würde, wenn er nach dem Aufhören des levitischen Kultus geschrieben wäre. Es ist aber eigentlich nur die Stelle 9, 6. 7, welche diese Schwierigkeit macht, deren Gewicht jedoch sehr vermindert wird, wenn man bedenkt,

1) Ritschl, die Entstehung der alten kath. Kirche S. 264.

Digitized by Google

in welchem Zusammenhang der Verfasser von dem Opfer- und Tempeldienst spricht, dass er ihn als einen Bestandtheil der alttestamentlichen Religionsverfassung überhaupt betrachtet, deren Bedeutung im Einzelnen so wenig als im Ganzen durch die Zerstörung des ja auch schon früher zerstörten Tempels für völlig antiquirt gehalten werden konnte [1]). Solange man überdiess nicht im Stande ist, sich von den Lesern, den Hebräern, an welche der Brief gerichtet ist, eine bestimmtere Vorstellung zu machen, kann man auch auf die praktische Situation, aus welcher der Brief hervorgegangen sein soll, keinen zu grossen Nachdruck legen; bei der Unklarheit aller die Leser betreffenden Verhältnisse sieht man sich sogar zu der Frage veranlasst, ob nicht überhaupt der Brief einer bloss theoretischen Betrachtungsweise angehört, bei welcher die Hauptsache die Parallele der beiden Religionsverfassungen ist, und die Leser, die sich der Verfasser hinzudenkt, um seiner Abhandlung die Form eines Briefs zu geben, im Grunde eine blosse Nebenvorstellung wären. Es kann daher jener Umstand nicht wohl als entscheidender Grund gegen die Abfassung des Briefs erst nach der Zerstörung Jerusalems angesehen werden, doch darf der Brief auch nicht sehr weit über diesen Zeitpunkt hinausgerückt werden, da hiezu kein Grund vorhanden ist, vielmehr der Verfasser durch sein Interesse für Timotheus selbst zu verstehen gibt, dass er sich noch in der Zeitnähe des Apostels befand. Vielleicht ist jedoch der Brief, da man doch immer wieder fragen muss, nicht bloss, warum er den Kultus als noch bestehend voraussetzt, sondern noch mehr, warum er, wenn der Tempel und Tempelkultus schon zerstört war, diess nicht für seine Argumentation benützt hat, in die Zeit der gerade erfolgenden Katastrophe zu setzen. Wie es bei dem Hebräerbrief kein grosser Unterschied ist, ob man ihn kurz vor dem Jahr 70 geschrieben werden lässt, oder ungefähr 10 — 15 Jahre nachher, so gilt dasselbe auch von den beiden Briefen an die Thessalonicher. Bei Briefen, bei welchen sosehr wie bei diesen der Inhalt nur in der

---

1) Man vgl. hierüber, was von den beiden rabbinischen Gelehrten Friedmann und Grätz in den theol. Jahrb. 1848 über die angebliche Fortdauer des jüdischen Opferkultus nach der Zerstörung des zweiten Tempels S. 370 auch in Beziehung auf die vorliegende Frage bemerkt worden ist.

Digitized by Google

allgemeinen Sphäre der apostolischen Belehrung und Ermahnung sich bewegt, und das Charakteristische, das sie enthalten, nur in dem lebhaften Interesse besteht, mit welchem ihr Verfasser der Nähe der Parusie entgegensieht, muss man voraus geneigt sein, sie in eine frühere Zeit zu setzen. Man könnte sie ja auch im Uebrigen, wenigstens den ersten, ohne Bedenken für paulinisch halten, würden sie nur nicht durch ihren Inhalt im Ganzen zu sehr unter den Anforderungen stehen, die man an einen paulinischen Brief zu machen berechtigt ist. Wer das ächt paulinische Gepräge an ihnen vermisst, wird wohl am besten thun, wenn er sie bald nach dem Jahr 70 verfasst werden lässt. Sind sie nicht apostolisch, so kann man kaum umhin, in den Worten Thess. 2, 16: ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος, eine sehr deutliche Anspielung auf die schon damals erfolgte Zerstörung Jerusalems zu sehen. Es ist sehr natürlich, dass die Zerstörung Jerusalems die Erwartung der Nähe der Parusie sehr anregte, ebenso begreiflich ist aber auch, dass man, als sie gleichwohl vergeblich auf sich warten liess, und sich immer weiter hinauszog, ihre Verzögerung theoretisch so zu rechtfertigen suchte, wie von dem Verfasser des zweiten Briefs geschehen ist. Nehmen wir an, dass der erste Brief um das Jahr 70 oder nicht lange nachher geschrieben ist, so eignet sich die folgende Zeit ganz für einen Brief, dessen Hauptbestreben es ist, die Gemüther wegen der Parusie zu beruhigen, von einer ungeduldigen und voreiligen Erwartung derselben abzumahnen und dagegen um so mehr die praktisch-christliche Vorbereitung auf sie zu empfehlen. Bestimmtere Kriterien bieten die in dieselbe Kategorie gehörenden, schon auf eine spätere Zeit hinweisenden Briefe des Kanons dar. Es ist von selbst zu erwarten, dass, je reicher die Zeit an charakteristischen Erscheinungen wird, auch die schriftstellerischen Produkte, die aus einer solchen Zeit hervorgegangen sind, um so weniger die Zeit ihres Ursprungs verläugnen können, Die Einwirkungen der in das Zeitbewusstsein eingreifenden und in bestimmteren Formen sich ausbildenden Gnosis und das dadurch den beiden einander gegenüberstehenden Parteien gleich nahe gelegte Interesse, sich enger an einander anzuschliessen und sich zu einer alles Extreme abschneidenden Gemeinschaft zu vereinigen, kann man in den drei ziemlich verwandten Briefen an die Epheser, Kolosser, Philipper, welchen auch der Brief an den Philemon dadurch sich anreiht, dass die Situation seiner Abfassung dieselbe Gefangenschaft des Apostels ist, nicht

Digitized by Google

wohl verkennen. Es ist dem Entwicklungsgang der ältesten christlichen Litteratur ganz angemessen, ihre Entstehung in die ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts zu setzen. Derselben Periode gehört ohne Zweifel auch der erste Brief Petri an, dessen Hauptkriterium ist, dass er uns in dieselbe Situation versetzt, die wir in dem bekannten Briefe des Plinius an den Kaiser Trajan vor uns haben. Da der Verfasser des Briefs Jakobi nicht bloss den Hebräerbrief und den Brief an die Epheser, sondern, wie es scheint, auch den ersten Brief Petri benützt hat, so wird auch ihm keine passendere Stelle angewiesen werden können, als in dem Zeitraum der ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts.

Von den übrigen Schriften des Kanons können für die Periode, von welcher hier die Rede ist, nur die Apostelgeschichte, das Markusevangelium, der Brief Judä und der zweite Brief Petri in Betracht kommen. Die Apostelgeschichte ist erst nach dem Lukasevangelium geschrieben, existirt nun das Evangelium etwa um das Jahr 130, so kann auch der Apostelgeschichte kein höheres Alter zugestanden werden. Dasselbe gilt vom Markusevangelium wegen seines Verhältnisses zu den beiden andern synoptischen Evangelien. Da es in der Verkündigung der Parusie C. 13 dem Matthäusevangelium folgt, so kann die Zeit seiner Entstehung nicht vor dem Jahr 140 angenommen werden. Dass die genannten beiden Briefe zu den spätern Schriften des Kanons gehören, somit nicht zu tief herabgesetzt werden, wenn man sie auch erst zwischen 130 und 140 geschrieben werden lässt, macht ihre ganze Beschaffenheit sehr wahrscheinlich.

Für die dritte Periode vom Jahr 130 an bleiben ausserdem noch die drei Pastoralbriefe, das johanneische Evangelium und die drei johanneischen Briefe, welche aller Wahrscheinlichkeit nach die spätesten Schriften des Kanons sind. Dass auch solche Schriften, wie der zweite und dritte johanneische Brief, noch eine Stelle im Kanon fanden, beweist, welches grosse Gewicht man auf alles angeblich Apostolische legte. Als Schriften, die den apostolischen Ursprung nur durch den johanneischen Typus ihrer Ausdrucksweise in Anspruch nehmen, der Aufschrift nach nur an Privatpersonen gerichtet sind, und sich auf die Parteiverhältnisse einer späteren Zeit beziehen, stehen sie auf dem äussersten Punkt, auf welchem für Schriften dieser Art die Möglichkeit, zu kanonischer Auktorität zu gelangen,

Digitized by Google

vorhanden war. Neben der Meinung von ihrem apostolischen Ursprung hatten sie ihre Aufnahme in den Kanon der Allgemeinheit und Unbestimmtheit ihres Inhalts zu verdanken, welcher so gehalten ist, dass die speciellen Beziehungen, die aus ihnen hervorblicken, blosse Andeutungen bleiben. Sollten pseudoapostolische Schriften für wirklich apostolisch und kanonisch gelten, so mussten sie darauf angelegt sein, alles Partikuläre und Specielle so viel möglich von sich fern zu halten und durch die Allgemeinheit ihres Inhalts sich einen katholisirenden Charakter zu geben. Wie sehr das Katholisirende des Inhalts und Zwecks zum Begriff der kanonischen Schriften gehörte, sehen wir auch aus dem äussern Umstand, dass in den alten Handschriften nach einer gewiss sehr alten Tradition die katholischen Briefe, weil sie, nicht bloss für Eine, sondern für mehrere Gemeinden bestimmt, einen allgemeineren Charakter zu haben scheinen, selbst den Hauptbriefen des Apostels Paulus vorangestellt wurden.

II.

Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter.

Mit Rücksicht auf die neueren Bearbeitungen dieses Gegenstands.

Von

E. Zeller.

Fünfter Artikel.

Ueber den Ursprung der Apostelgeschichte.

3. Die kirchliche Ueberlieferung über das Dasein der Apostelgeschichte.

Ich habe schon durch eine frühere Abhandlung dieser Jahrbücher (1848, 528 ff.) festzustellen versucht, wie weit sich das Dasein des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte an der Hand

Digitized by Google

der äusseren Zeugnisse verfolgen lässt, und ich könnte hier einfach auf jene frühere Arbeit verweisen, wenn mir nicht einige neuere Untersuchungen theils zur Vertheidigung, theils zur Berichtigung und Ergänzung ihrer Ergebnisse Anlass gäben. Zwar ist in Betreff der Apostelgeschichte in dieser Beziehung nichts Neues zum Vorschein gekommen, und ich kann hier nur das früher Gefundene wiederholen, dass sich die erste sichere Spur ihrer Benützung in dem angeblichen Brief Polykarps, die erste namentliche Anführung des Lukas, als ihres Verfassers, bei Irenäus findet, dagegen ist die Frage über die ältesten Zeugnisse für das Dasein des dritten Evangeliums durch Hilgenfelds eindringende „Untersuchungen über die Evangelien Justins, der klementinischen Homilien und Marcions“ (Halle 1850) und Volckmars obenerwähnte Abhandlung auf einen Punkt geführt worden, der auch von unserer Seite eine weitere Erörterung nöthig macht. Es handelt sich dabei zunächst um die drei von Hilgenfeld in Betracht gezogenen Schriften.

Um mit dem Evangelium Marcions zu beginnen, so schien mir bei der Abfassung meiner früheren Abhandlung die Ansicht von Ritschl und Baur die grössere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben, wornach die von diesem Gnostiker gebrauchte Evangelienschrift nicht ein Auszug aus unserm Lukas, sondern ein von dem Verfasser des letztern erst überarbeitetes paulinisches Evangelium gewesen wäre. Ich konnte mir dabei weder die theilweise Unsicherheit von Ritschls Beweisführung aus dem logischen Zusammenhang der einzelnen Stellen, noch die chronologischen Schwierigkeiten verbergen, in welche uns diese Ansicht gegenüber von der Benützung unsers Evangeliums durch Justin verwickelt; aber die letzteren schienen mir nicht unüberwindlich, und wenn ich in vielen von den Stellen, in denen Marcion von unserm kanonischen Lukas abweicht, ein bestimmtes Merkmal der Ursprünglichkeit vermissen musste, so schienen mir doch andere ein überwiegendes Gewicht zu seinen Gunsten in die Wagschaale zu legen. Dass die Behauptungen eines Tertullian und Epiphanius der Verstümmlungshypothese nur eine unsichere Stütze geben, ist noch meine Meinung, denn wie es sich auch in der Wirklichkeit verhalten mochte, diese Kirchenväter konnten von ihrem Standpunkt aus gar nicht anders, als die höhere Ursprünglichkeit des kanonischen Textes voraussetzen. Dagegen schien mir die gewöhnliche

Digitized by Google

Ansicht nicht genügend zu erklären, weshalb Marcion Stücke, wie das Wort Jesu 17, 10, den Ausspruch über die getödteten Galiläer, 13, 1—5, die zwei Parabeln vom verlorenen Sohn, 15, 11—32, und von den Arbeitern im Weinberg 20, 9—19, die Erzählung vom Schwerdtschlag eines Jüngers 22, 49—51, aus seinem Evangelium ausgeschlossen haben sollte, und andererseits schien dieses wirklich in mehreren Stellen den ursprünglicheren Text zu geben, ja den unseres Lukas erst veranlasst zu haben. Von diesen Bedenken haben nun Hilgenfeld (S. 454 ff.) und Volckmar (S. 207) das erste zu einem guten Theile beseitigt. Es ist ganz denkbar, dass Marcion nicht bloss die Parabel Luk. 20, 9—19 desshalb wegliess, weil er die alttestamentlichen Propheten nicht als die Diener, und die jüdische Theokratie nicht als den Weinberg des wahren Gottes anerkannte, sondern dass er auch in dem Gleichniss vom verlorenen Sohn, seine ursprüngliche Beziehung auf das Verhältniss der Juden und Heiden festhaltend, an der Darstellung des jüdischen Volkes als des älteren Sohns Gottes Anstoss nahm. Schwieriger ist es, das Fehlen der Erzählung von den hingerichteten Galiläern aus Marcions dogmatischer Ansicht zu erklären, denn dass diesem die Drohungen V. 3. 5. kein unübersteigliches Hinderniss in den Weg legen konnten, ist schon von Ritschl S. 116 mit Berufung auf die verwandten Aussprüche, die Marcion beibehielt, 12, 46. 19, 27, gezeigt worden. Von diesem Stück gibt daher auch Volckmar (S. 207f.) und Hilgenfeld (S. 456. 470) zu, dass es aller Wahrscheinlichkeit nach in dem von Marcion benützten Texte des Lukas gefehlt habe. Ebenso werden wir über das Fehlen von c. 17, 10 (wenn ihr Alles gethan habt, so sagt: wir sind unnütze Knechte gewesen) urtheilen müssen, denn Volckmars Grund (S. 208), dass dem Asceten Marcion dieser Spruch habe anstössig sein müssen, lautet doch bei dem anerkannten Paulinismus des Häretikers sehr unwahrscheinlich. Dasselbe glaubt Hilgenfeld (S. 457) auch in Betreff der Erzählung von dem Schwerdtschlag; Volckmar S. 209 ist der Meinung, Marcion habe dieselbe weggelassen, weil ihm der Gebrauch des Schwerdts anstössig sein musste. Nun verweist freilich Jesus c. 22, 51 seinem Begleiter die Selbsthülfe; indessen wäre es doch möglich, dass Marcion die Erzählung schon desshalb übergieng, weil sie wenigstens den Besitz des Schwerdts bei einem der Jünger voraussetzt; so fehlte ihm ja auch c. 22, 35—38.

Digitized by Google

Noch auffallender sind die Stellen, in denen Marcion wirklich den älteren und ursprünglicheren Text zu haben scheint. Es gehörten hieher vor Allem die vielbesprochenen Worte Jesu 10, 22. Diese Worte lauten in unserem kanonischen Lukas und ebenso bei Matthäus 11, 27: *καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς* (Matth. *οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν*), *εἰ μὴ ὁ πατήρ· καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ* (Matth. *οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει*), *εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.* Marcion las: *οὐδεὶς ἔγνω τίς ἐστιν ὁ πατὴρ, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατὴρ* u. s. w. Eine wesentlich gleiche Textesform bietet Justin Ap. I, 63, wo die Worte Jesu zweimal so citirt werden: *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, οὐδὲ τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ* u. s. w., wogegen Tr. c. 100 zwar die Stellung der Sätze die gleiche, aber statt *ἔγνω γινώσκει* gesetzt ist. Ebenso lesen die Klementinen viermal (Hom. XVII, 4. XVIII, 4. 13. 20.) gleichlautend: *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, ὡς οὐδὲ* (XVIII, 13 nur *οὐδὲ* ohne *ὡς*) *τὸν υἱὸν τις οἶδεν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ* u. s. w. Dieselbe Lesart schreibt Iren. I, 20, 3 den Markosiern zu. Der Aorist *ἔγνω* ist auch bei Klemens und Origenes die stehende Lesart, und nur an zwei Stellen setzt der Erstere, durch den Zusammenhang veranlasst, das Präsens. Noch Epiphanius hat oft den Aorist, der sich auch in einem Schreiben orthodoxer Bischöfe an Paul von Samosata findet [1]). Dieser Sachverhalt beweist unwidersprechlich, dass die Lesart, welcher Marcion folgt, nicht aus dem dogmatischen Interesse des Gnosticismus entstanden ist, sondern ganz unabhängig von demselben als eine in der ältesten Kirche weitverbreitete Form des vielgebrauchten Ausspruchs im Umlauf war [2]). Wollte man daher die Behauptung, dass Marcion hier die Lesart des Lukas geändert habe, dennoch festhalten, so

1) M. s. Hilgenfeld S. 205. Semisch, die ap. Denkw. Justins S. 367 f. Credner, Beitr. I, 248.

2) Es ist daher eine unzweifelhafte Uebereilung, wenn Volckmar S. 197 meint, »der Aorist habe nur in dem dogmatischen System Marcions einen Sinn, für die Anschauung der urchristlichen Zeit dagegen nur das Präsens oder Perfectum« (welches letztere übrigens in keiner Textesform vorkommt), die ältesten Gegner der Gnostiker, Iustin und die Clementinen, haben ja gleichfalls den Aorist.

Digitized by Google

könnte man doch nur sagen, er habe im Interesse seines Systems die Lesart einer andern Evangelienschrift an die Stelle der Lukanischen gesetzt. Auch diess ist aber nicht wahrscheinlich. Denn für's Erste sieht man nicht ein, warum er in diesem Falle die eigenthümliche Ausdrucksweise des Lukas τίς ἐστιν ὁ πατήρ u. s. w. beibehielt, während er doch in der dogmatisch ebenfalls gleichgültigen Stellung der Sätze geändert hätte, oder warum er nicht umgekehrt, wenn ihm daran lag, möglichst wenig an dem Texte des Lukas zu ändern, auch seine Satzstellung beliess; sodann scheint es aber, bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts herab sei überhaupt nur die Textesform vorhanden gewesen, welcher die Klementinen, Marcion und Justin folgen, und die in unsern Evangelien gebrauchte, welche statt des Aorist das Präsens hat, sei erst im Interesse der antignostischen Apologetik aus jener gebildet. Da der fragliche Ausspruch mit der Lesart ἔγνω eine Hauptbeweisstelle für die gnostische Behauptung von der Unbekanntschaft des A. T. und seiner Propheten mit dem wahren, von Christus verkündigten Gott war, so hat es alle Wahrscheinlichkeit gegen sich, dass die für diese Frage entscheidende Textesdifferenz nur zufällig entstanden sein sollte, sondern es ist ungleich wahrscheinlicher, dass entweder der Aorist im gnostischen Interesse statt des Präsens, oder das Präsens im antignostischen Interesse statt des Aorist gesetzt wurde. Ist nun der erstere Fall durch die uralte und weite Verbreitung des Aorist bei den Gegnern der Gnostiker ausgeschlossen, so bleibt nur der zweite. Wenn ferner bis auf Irenäus herab nur die ältere Form des Ausspruchs vorkommt[1], eben diese aber auch noch gleichzeitig mit und nach demselben auffallend häufig ist, wenn noch Origenes Allem nach in seinem Matthäus und Lukas nur diese gehabt hat, so wird es schon hiedurch sehr wahrscheinlich, dass auch Marcion keine andere vorfand; diese Wahrscheinlichkeit wird aber fast zur Gewissheit, wenn wir das Ver-

1) Zwar hat Justin Tr. c. 100 das Präsens γινώσκει, da er aber in der Satzstellung von unsern Evangelien abweicht, und da er in der Apologie zweimal den Aorist setzt, so ist anzunehmen, er habe nur diesen in seinen Evangelien gelesen, und das Präsens Tr. c. 100 sei nur eine Ungenauigkeit, die er sich erlaubte, weil er den Aorist gleichbedeutend mit dem Präsens erklärte.

Digitized by Google

halten der Klementinen zu unserer Frage beobachten. In den zwei ersten der oben angeführten Stellen lassen diese ihren Magier Simon die Worte *οὐδεὶς ἔγνω* u. s. f. anführen, um aus denselben in Marcions Weise die Unbekanntschaft der alttestamentlichen Männer mit dem guten Gott zu erschliessen. Diese Schlussfolgerung wird nun c. 13 f. ausführlich widerlegt. Wiewohl aber für diesen Zweck die Erwähnung der Lesart *γινώσκει*, falls sie der Verfasser kannte, kaum zu umgehen war, und wiewohl derselbe c. 15 aus Anlass der Worte, welche unserer Stelle unmittelbar vorangehen, (Matth. 11, 25. Luk. 10, 21) die Abweichung des marcionitischen Textes von dem seinigen ausdrücklich erörtert, so schweigt er doch in Beziehung auf unsere Stelle davon gänzlich, um sich mit einer ziemlich gezwungenen Auslegung der gegnerischen Instanz zu erwehren. Diese Erscheinung macht es höchst unwahrscheinlich, dass dem Verfasser der Homilien ein Text, wie unser gegenwärtiger, bekannt war; und da nun eben dieser den Matthäus und Lukas doch gekannt und benützt hat, so scheint er auch in diesen, ebenso wie Origenes, nur ein *ἔγνω*, kein *γινώσκει* gefunden zu haben. In diesem Fall hat es daher Alles für sich, dass Marcions Text ursprünglicher ist, als der unsers Lukas, und dass der letztere erst zur Beseitigung der Folgerungen, zu denen Marcion unsere Stelle benützt hatte, in seine gegenwärtige Gestalt gebracht wurde. — Aehnlich würden wir auch über die Lesart Marcions in dem Wort an den reichen Jüngling Luk. 18, 19 urtheilen müssen, wo derselbe statt der in unserem kanonischen Evangelium stehenden Worte: *τί με λέγεις ἀγαθὸν, οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός* nach Epiph. Sch. 50 las: *μή με λέγε* (oder *λέγετε*) *ἀγαθὸν, εἷς ἐστιν ἀγαθὸς ὁ θεὸς ὁ πατήρ*, wenn hier nicht ein mit unserem Text übereinstimmendes Citat Justins I Ap. 16 (s. u.) das Alter desselben verbürgte. Dass jene Lesart nicht auf willkürlicher Textesänderung beruhte, zeigt der gleichlautende Text der Klementinen, welche die Worte viermal, theils vollständig (H. XVIII, 1. 3), theils abgekürzt (XVII, 4. III, 57) so angeben: *μή με λέγε* (III, 57: *λέγετε*) *ἀγαθόν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστιν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, den letzteren Zusatz treffen wir auch bei Justin Tr. c. 101 und bei den Markosiern (Iren. I, 20, 2), welche die *οὐρανοὶ* auf die Aeonen deuteten; ja noch bei Klemens und Origenes finden sich

Digitized by Google

Spuren dieser Lesart [1]). Es hat hier wirklich alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass sie die ursprüngliche war und dass erst in der Folge, vielleicht gerade um jener gnostischen Benützung willen, die Worte ὁ πατήρ u. s. w. ausgeworfen worden sind. Indessen müsste diess doch in unserem Lukas noch vor Justin geschehen sein, und so fragt es sich immer, ob Marcion seine Lesart in seinem Evangelium vorgefunden, oder ob er zur Verbesserung seines vermeintlich verdorbenen Textes die ihm von sonst her geläufige Form des berühmten Ausspruchs aufgenommen hat. — Auch für die Aenderung der ersten Bitte im Gebet des Herrn Luk. 11, 2 in ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμα σου will sich kein dogmatisches Motiv zeigen, vielleicht haben wir aber hier auf beiden Seiten nur eine tendenzlose Variante. Neben den angeführten Stellen wird von Hilgenfeld (S. 470) auch bei Luk. 16, 17 [2]) Marcions Text τῶν λόγων μου statt τῷ νόμῳ der Vorzug gegeben, und allerdings steht der Ausspruch von der ewigen Gültigkeit des Gesetzes äusserst störend zwischen V. 16: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου und V. 18, dem Verbot der vom Gesetz erlaubten Ehescheidung. Aber doch lässt sich nicht behaupten, dass Lukas, wie wir ihn sonst kennen, diese Unangemessenheit vermeiden musste; es ist auch möglich, dass er jenen von den Judenchristen gewiss vielbenützten Ausspruch gerade desshalb zwischen zwei ihm widersprechende einkeilte, um damit anzudeuten, dass er nicht wörtlich zu verstehen sei. Wenigstens ist diess auch sonst seine Art, judaisirende Züge nicht direkt zu beseitigen, aber durch Gegenüberstellung anderer, von entgegengesetzter Beschaffenheit, zu paralysiren. Eher möchte man mit dem genannten Gelehrten in Luk. 5, 39 [3]), dem bei Marcion fehlenden Zusatz zu der Rede über die alten Lappen und die alten Schläuche, die Hand eines Glossators anerkennen, da hier dem sonstigen Verfahren des Lukas entgegen nicht das Judaisirende durch Antijüdisches, sondern dieses durch jenes paralysirt würde; und wirklich fehlt der Vers auch bei einzelnen

1) S. Hilgenfeld a. a. O. S. 222. 362.

2) Εὐκοπώτερον δέ ἐστι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν, ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.

3) Καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν εὐθέως θέλει νέον, λέγει γάρ ὁ παλαιὸς χρηστότερός ἐστιν.

Digitized by Google

Zeugen; indessen bleibe immer die Möglichkeit, dass er von dem Verfasser des Evangeliums nur in Folge einer ungeschickten Ideenassociation aufgenommen, und von Marcion als unverträglich mit seiner Ansicht vom mosaischen Gesetz entfernt worden wäre. Noch bestimmter möchte ich mich des auch von Hilgenfeld preisgegebenen Verses 21, 18[1]) annehmen, so schlecht auch die Verheissung, dass den Christen kein Haar gekrümmt werden solle, zu dem vorangehenden *θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν* zu passen scheint. Denn wenn auch der Sprachgebrauch verbietet, dieses mit Volckmar S. 192 von blossen Todesgefahren zu deuten, die Worte vielmehr ganz unverkennbar das wirkliche Schicksal eines Stephanus, Jakobus, Paulus und Andere im Auge haben, so enthält doch V. 18 nichts Anderes, als was auch in dem von Marcion anerkannten 19ten Vers steht: *ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν*. Der Verfasser muss daher diese Verheissung in der einen oder der andern Weise mit dem Vorhergehenden zusammenzuräumen gewusst haben, am Wahrscheinlichsten (nach Analogie von 9, 24. 17, 33 vgl. 18, 29) durch den Gedanken, dass den standhaften Bekennern das in diesem Leben Verlorene im jenseitigen zurückerstattet werden solle. Auf diesen Sinn des Ausspruchs weist auch der Ausdruck: es heisst nicht, wie Apg. 27, 34, es soll kein Haar von eurem Haupt fallen (*πεσεῖται*), sondern nur: es soll keines verloren gehen, sofern nämlich Gott alle bei der Auferstehung wiederherstellen würde. Eben dieser Sinn könnte den Marcion zur Entfernung des Verses bestimmt haben. Für seine Ursprünglichkeit spricht übrigens auch die im N.T. nur hier und Apg. 27, 34 vorkommende Ausdrucksweise. Um schliesslich noch c. 13, 28 zu berühren, wo Marcion statt der Worte *Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας* (*ἐν τῇ βασιλείᾳ τῇ θεῷ*) mit Weglassung der Patriarchennamen nur *πάντας τοὺς δικαίους* las, so wäre es freilich sehr wohl möglich, dass diese zu V. 27 (*ἐργάται τῆς ἀδικίας*, Matth. *ἀνομίας*) so wohl passende Lesart ursprünglich und die unsrige in antimarcionitischem Interesse aus Matth. 8, 11 aufgenommen wäre; möglich aber auch, dass Marcion das *δικαίους* gesetzt hat, um die Patriarchen aus dem Reich Gottes fernezuhalten, falls er nämlich dieses, wie es nach Tert.

1) *Καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται.*

Digitized by Google

adv. M. IV, 30 scheint, auf das Reich des guten Gottes bezogen haben sollte; nur begreift man in diesem Fall nicht, warum er V. 29 f. ausschloss. Eine sichere Entscheidung wird sich hier kaum treffen lassen.

Wiewohl aber Marcion hiernach in einigen Fällen den ursprünglicheren Text zu geben scheint, so hat doch im Ganzen die Priorität des kanonischen Lukas, wie ich diess jetzt zugeben muss, überwiegende Gründe für sich. Die Mehrzahl der marcionitischen Abweichungen lässt sich aus dogmatischen Gründen erklären, und wenn wir dabei auch kein durchaus konsequentes Verfahren wahrnehmen können, so liegen doch diese Abweichungen im Ganzen sosehr im Interesse des marcionitischen Systems, dass wir kaum umhin können, sie aus eben diesem Interesse abzuleiten. An mehreren Stellen ist ferner, wie diess von Hilgenfeld und Volckmar nachgewiesen worden ist, der Zusammenhang entschieden für den kanonischen Lukas, und namentlich der Anfang des marcionitischen Evangeliums ist so abgerissen, und das κατῆλθεν an dieser Stelle so ausschliesslich nur im marcionitischen Sinn zu verstehen, dass wir diesen Anfang nicht für ursprünglich halten können. Dazu kommt noch ein Punkt, welcher bisher nicht genug beachtet worden ist, die Sprache. Diese ist in den Stücken, welche bei Marcion fehlten, die gleiche, wie in denen, die er hatte, und namentlich die zwei ersten Kapitel legitimiren sich durch ihre Sprache, wie früher gezeigt wurde, als ursprüngliches Eigenthum des Evangelisten. Die gleiche Spracheigenthümlichkeit zieht sich aber auch durch die Apostelgeschichte hindurch, welche doch durch ihre ganze Tendenz, wie durch einzelne Rückbeziehungen beweist, dass sie nur von dem Verfasser unsers kanonischen Lukas herstammen kann. Was bleibt da übrig, als auf denselben auch die von Marcion aufgenommenen Stücke zurückzuführen? So müssen wir am Ende doch mit Hilgenfeld anerkennen, dass dem Marcion unser Lukas im Wesentlichen bereits vorlag, und dass dieser von ihm überarbeitet worden ist, wenn gleich einige Aussprüche allen Anzeichen nach erst später ihre jetzige Textesgestalt erhalten haben, und auch einige kleinere Erzählungen (13, 1—5. 22, 49—51) vielleicht erst nach Marcion in unser Evangelium aufgenommen worden sind.

Hat aber schon Marcion unser Lukasevangelium benützt, so

Digitized by Google

haben wir um so weniger Grund, seinen Gebrauch bei Justin zu bezweifeln oder auf ein Kleinstes zu beschränken, wie diess Hilgenfeld thut, indem er von den justinischen Stellen, in denen ich eine Benützung des dritten Evangeliums zu erkennen geglaubt hatte, nur eine einzige zweifellos findet (S. 220. ff. 290). Natürlich kann aber auch hier nur die Prüfung des Einzelnen entscheiden. Es handelt sich dabei hauptsächlich um folgende Stellen:

1) Justins Bericht über die Verkündigung der Geburt Jesu durch den Engel Gabriel I Ap. c. 33. Tr. c. 100 stimmt mit Luk. 1, 31 f. 35, 38 grossentheils wörtlich überein; m. s. die Nachweisungen in diesen Jahrbb. 1848, 534, bei Hilgenfeld S. 141 f. — 2) Justin nennt den Census des Quirinus (Luk. 2, 1 ff.), welchen er Tr. c. 78 als die *ἀπογραφὴ οὖσα ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τότε πρώτη ἐπὶ Κυρηνίου* bezeichnet, als die Veranlassung für die Reise der Eltern Jesu von Nazareth nach Bethlehem, Tr. 78. I Ap. 34. Th. Jahrbb. a. a. O. S. 535. Hilgenf. S. 145 ff. — 3) Der Ausspruch Jesu Luk. 10, 19 wird von Justin Tr. 76 im Uebrigen wörtlich gleich angeführt, nur steht hinter *σκορπίων* noch *καὶ σκολοπενδρῶν*, ferner statt *τῦ πατεῖν, καταπατεῖν*, und statt *ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν, ἐπάνω πάσης δυνάμεως*. Th. J. 538. H. 218. 286 f. — 4) Die Worte Jesu I Ap. 16: *οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ μόνος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὰ πάντα*, treffen mit Ausnahme des letzten, wohl von Justin selbst herrührenden Zusatzes mit Luk. 18, 19 überein, wogegen derselbe Ausspruch Tr. 101 in einer andern, mit dem Texte Marcions, der Klementinen und der Markosier wesentlich identischen, unserem Matthäus 19, 17 näher stehenden Form citirt wird. Th. J. 540 H. 220. — 5) Demselben Zusammenhang gehören die Worte Luk. 18, 27 an, welche wir bei Justin I Ap. 19 in ihrer von Matth. 19, 26 abweichenden Fassung wörtlich wiederfinden. Th. J. 541. H. 224. — 6) Die wiederholte Angabe Justins (Tr. c. 51. 76. 100. 106), dass Jesus vor seinem Tode die Apostel über die Ankündigung seines Leidens im A. T. belehrt habe, kann sich in unsern Evangelien nur auf Luk. 18, 31. 24, 44 beziehen. S. H. 211. 289. — 7) Der Ausspruch Jesu über die Auferstehung Just. Tr. 81 trifft mit Luk. 20, 35 dem Sinne nach vollkommen, und ausserdem in mehreren der bezeichnendsten Schlagwörter zusammen. Th. J. 541. H. 226 — 8) Der Bericht über die Einsetzung des Abendmahls I Ap. 66.

Digitized by Google

Tr. 41. 70 enthält mehrere charakteristische Züge der paulinisch-lukanischen Darstellung. Th. J. 541. H. 235. — 9) Justin kennt Tr. 103 den tropfenähnlichen Schweiss Jesu in Gethsemane Luk. 22, 44. Th. J. 542 H. 237. — 10) Ebd. erwähnt Justin der Abführung Jesu zu Herodes, welche von unsern Evangelisten nur Lukas 23, 6 f. erzählt. Th. J. 542. H. 242. 289. — 11) Ebenso kennt Justin Tr. 105 die Worte des sterbenden Jesus Luk. 23, 46. Th. J. 542, H. 245.

Von diesen Stellen will Hilgenfeld nur die oben unter 4) angeführten Worte der grösseren Apologie als einen ganz sicheren Beweis für die Bekanntschaft des Kirchenvaters mit unserem Lukasevangelium gelten lassen, weil derselbe in diesem Fall neben der mit Lukas übereinstimmenden Fassung des Ausspruchs auch noch eine zweite kennt, welche sich nur auf die ihm eigenthümlichen Denkwürdigkeiten der Apostel (nach Hilgenfeld, wie schon nach Credner, ein petrinisches Evangelium) zurückführen lassen. Bei dem grösseren Theil der übrigen Berührungspunkte vermuthet er, die Verwandtschaft des Justin mit Lukas rühre nur daher, dass dieser das von Justin gebrauchte petrinische Evangelium gleichfalls benützt habe. Auf diese Art soll sich nicht bloss die zum Theil wörtliche Uebereinstimmung zwischen Justin und Lukas in der Vorgeschichte (oben 1 und 2) erklären (S. 143 ff), sondern auch der Ausspruch Jesu in der Rede an die siebzig Jünger Luk. 10, 19 wird ebenso, wie die ganze Erzählung von der Aussendung der Siebzig auf das petrinische Evangelium zurückgeführt (S. 286 ff.); eben dieses soll auch Aussprüche Jesu über die prophetische Vorherverkündigung seines Leidens und seiner Auferstehung (Luk. 18, 31. 24, 44) enthalten haben (S. 289); und warum könnte nicht auch die Sendung Jesu zu Herodes, die Erwähnung des Blutschweisses, das letzte Wort des sterbenden Jesus der gleichen Quelle ursprünglich angehört haben (S. 289 f.)? Es blieben mithin nur noch die oben unter 5), 7) und 8) angeführten Aussprüche übrig. Aber auch der erste von diesen scheint noch dem Petrusevangelium vindicirt werden zu wollen, denn wiewohl die Worte Justins I Ap. 19 mit Luk. 18, 27 wörtlich übereinstimmen, schliesst doch Hilgenfeld S. 224 nicht, dass dieser den Lukas, sondern nur, dass er einen mit Lukas stimmenden Text gebraucht habe. Ebenso soll der Ausspruch über die Auferstehung Tr. 81 nur einen

Digitized by Google

dem Lukas (20, 35) sehr verwandten Text darbieten, aber nicht den lukanischen selbst, weil die Uebereinstimmung nicht ganz wörtlich ist (S. 226). Woher Justin diesen hatte, wird nicht gesagt, aber nach der Analogie können wir wohl wieder nur an das Petrusevangelium denken. Für den Bericht über die Einsetzung des Abendmahls hatte ich selbst (Theol. Jahrbb. 1848, 549) die Möglichkeit offen gelassen, dass derselbe die Züge, in welchen er mit Lukas von Matthäus abweicht, statt des Evangeliums unmittelbar aus 1 Kor. 11, 23 f. geschöpft haben könnte. Hilgenfeld wendet gegen diese, auch von mir nur als möglich, nicht als wahrscheinlich hingestellte Annahme mit Grund ein, bei Justins Ansicht von Paulus wäre eine Benützung des Lukas immer noch viel wahrscheinlicher, als die Entlehnung aus paulinischen Schriften. Aber dennoch will er auch jene nicht behaupten, da die fraglichen Worte ja doch auch in Justins „Lieblingsevangelium" enthalten gewesen sein könnten, welches demnach so ziemlich für alle dem Justin mit Lukas gemeinsamen Züge die ursprüngliche Quelle, ja fast ein neuer justinischer „Ur-Lukas" an der Stelle des marcionitischen werden würde.

Diese Ansicht hat nun aber doch Vieles gegen sich. Dass Justin ein unkanonisches Evangelium benützt hat, ist freilich, trotz Semisch, den Hilgenfeld in dieser Beziehung ganz schlagend widerlegt hat, unläugbar, und dass dieses Evangelium eine petrinische Recension des Ebräerevangeliums war, wenigstens sehr wahrscheinlich; dass es neben Matthäus und Lukas eine Hauptquelle unsers Markus gebildet hat, ist zwar schwer zu erweisen, doch scheint es uns ganz glaublich; dass es auch unter die „Vielen" gehörte, deren Lukas im Vorwort erwähnt, ist wenigstens möglich. Auch die Möglichkeit einer so weit gehenden Identität zwischen jenem Evangelium und unserem Lukas, wie sie Hilgenfeld voraussetzen muss, will ich im Allgemeinen nicht läugnen: gesetzt, wir hätten und wüssten von unserem Matthäus nicht mehr, als von den Denkwürdigkeiten Justins, wie viele Citate des Letztern würden wir nicht auf unsern Markus oder Lukas zu beziehen geneigt sein! Aber das Thatsächliche, was vorliegt, ist Hilgenfelds Annahme nicht günstig. Um Justins Citate in den oben angeführten Fällen mit Wahrscheinlichkeit auf etwas Anderes, als unser drittes Evangelium, zu beziehen, müssten entweder positive Anzeichen einer anderweitigen Quelle vorliegen, oder die Anführungen

Digitized by Google

müssten in der Art von Lukas abweichen, dass wir sie nicht aus diesem erklären könnten, oder es müssten endlich bestimmte Gründe dafür sprechen, dass Justin unsern Lukas überhaupt nicht gekannt habe. Aber weder das Eine noch das Andere ist der Fall. Zwar glaubt Hilgenfeld nach Ritschls und Credners Vorgang die Unbekanntschaft Justins mit den Erzählungen des Lukas vom zwölfjährigen Jesus und vom Schwerdtschlag des Petrus behaupten zu können. Dass er jedoch die erste von diesen Erzählungen nicht gekannt habe, wird nur aus seinem Schweigen erschlossen. Nun wäre freilich in der Stelle Tr. 88 die Erwähnung derselben sehr am Platze, und es muss auffallen, dass sie unterblieben ist; aber doch wird man nicht sagen können, wenn Justin das Lukasevangelium gekannt hätte, so wäre dieses Schweigen völlig undenkbar; warum sollte es unmöglich sein, dass er einmal eine passende Beweisstelle übersah, zumal wenn diese nur in einem solchen Evangelium vorkam, das er blos in untergeordneter Weise benützt und aus dem er seine Kenntniss der evangelischen Geschichte nicht ursprünglich geschöpft hat? Der Erzählung von der That des Petrus [1]) scheint Justin nicht blos durch sein Stillschweigen, sondern durch die positive Behauptung Tr. 103 zu widersprechen, dass Jesus bei seiner Gefangennehmung auch nicht Ein Mensch zu Hülfe gekommen sei. So wahrscheinlich es aber auch ist, dass er diese Angabe aus demselben Evangelium entnommen hat, dem er auch die in unsern kanonischen Evangelien fehlende Notiz von dem allgemeinen Abfall der Jünger (I Ap. 50. Tr. 53. 106) verdankte, so unwahrscheinlich ist es doch, dass er gar kein Evangelium gekannt haben sollte, in welchem jener Zug berichtet war; er muss ihn also entweder ignorirt, oder irgendwie mit seiner Voraussetzung in Einklang gebracht haben [2]). Wir haben daher nicht

1) Petrus wird übrigens nur von Johannes hier genannt, Luk. 22, 50 ist ebenso, wie bei Matth. und Mark. nur überhaupt von einem Begleiter Jesu die Rede.

2) Nach meiner früheren Vermuthung in der Art, dass er den von Jesu eigener unmittelbarer Begleitung ausgegangenen Widerstand nicht als eine Hülfleistung rechnete. Hilgenfeld hält dem S. 240 entgegen: auf die geringe Zahl der Hülfleistenden komme es hier nicht an, aber diess ist es auch nicht, worauf ich Gewicht lege.

Digitized by Google

einmal nöthig, daran zu erinnern, dass auch Marcions Evangelium unsere Erzählung nicht gehabt hat, und hierauf die Vermuthung zu gründen, sie werde dem Lukas überhaupt ursprünglich gefehlt haben. Noch weniger hat es auf sich, dass Justin die davidische Abstammung Jesu nicht mit den Verfassern unserer Genealogien von Joseph, sondern von Maria herleitet, denn die Möglichkeit, dass diese Deutung der Genealogien der eigenen Reflexion Justins angehöre, muss auch Hilgenfeld (S. 140) einräumen; sollte er sie aber auch in seinen unkanonischen Denkwürdigkeiten vorgefunden haben, so liesse sich doch hieraus gegen seine Bekanntschaft mit unserem Matthäus und Lukas nichts schliessen. Hilgenfeld ohnedem wird auf alle diese Data kein so grosses Gewicht legen können, da er mit der Anführung von Luk. 18, 19 auch die Bekanntschaft Justins mit unserem Lukasevangelium zugibt. Es könnte sich also nur darum handeln, ob uns die angeführten Citate selbst einen genügenden Grund geben, sie statt unsers Lukas auf ein unkanonisches Evangelium zurückzuführen. Nun sind allerdings die Anführungen, auf unsern Lukas bezogen, nicht immer ganz genau: in der Erzählung des Auftritts zwischen Maria und dem Engel Gabriel werden einige Zwischenreden übergangen, und in der ganzen Geburts- und Kindheitsgeschichte werden Züge aus Matthäus und Lukas mit einigen apokryphischen Angaben (Geburt Jesu in einer Höhle, die Magier aus Arabien) verbunden. Quirinus wird der erste Prokurator von Judäa genannt, und von der Ausdehnung seines Census über das ganze römische Reich nichts gesagt; der Ausspruch Luk. 10, 19 hat bei Justin die oben bemerkten Varianten; die Rede über die Auferstehung Tr. 81, freilich nur in der *oratio obliqua* angeführt, scheint in den Worten *τέκνα τῷ θεῷ τῆς ἀναστάσεως ὄντες* eine von Luk. 20, 35 (*υἱοὶ εἰσι τῷ θεῷ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες*) abweichende Lesart anzudeuten; der Bericht über die Einsetzung des Abendmahls zeigt eine Mischung der Texte von Lukas und Matthäus; aus Anlass des Auftritts in Gethsemane wird nur gesagt *ὅτι ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι κατεχεῖτο αὐτῷ*, während es bei Lukas heisst: *ἐγένετο δὲ ὁ ἱδρὼς αὐτῷ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος*. Indessen muss auch Hilgenfeld von mehreren dieser Abweichungen zugeben, dass dieselben nichts zu bedeuten haben (m. s. S. 144. 226. 237), und auch die übrigen sind gewiss sehr unerheblich. Dass Justin Erzählungen, welche

Digitized by Google

sich gar nicht als wörtliche Anführung geben, aus verschiedenen Evangelien zusammensetzt, und dass er hiebei die Berichte der einzelnen bald zusammenzieht, bald erweitert, ist ganz natürlich; ebenso macht man es ja noch heute in jeder biblischen Geschichte. Wenn hiebei auch einzelne Züge aus einem unkanonischen Evangelium hereinkommen, so berechtigt uns diess noch lange nicht, auch solches daraus abzuleiten, was wörtlich oder fast wörtlich mit unsern kanonischen übereinstimmt; und dass eine Erzählung wenigstens dann nicht aus einer Textesmischung zu erklären sei, sondern einen eigenthümlichen Text voraussetze, wenn sie eine harmonische Abrundung und innere Konsequenz zeigt, wie die justinische Geburtsgeschichte (Hilgenfeld S. 145), möchte ich gleichfalls nicht behaupten; warum sollte der Schriftsteller nicht auch in der Mischung der Texte mit einer gewissen Konsequenz verfahren sein, und gerade das übergangen haben, was zu seiner übrigen Darstellung weniger passte? Wenn ferner Justin bei der Anführung des Ausspruchs Luk. 10, 19 den ὄφεις καὶ σκορπίοι des Lukas die seltsamen σκολόπενδραι (Tausendfuss) beifügt, so hat das wenig auf sich, wenn es auch nicht blos auf einer (möglicherweise durch die Aehnlichkeit der Laute von σκολ. und σκορπίων veranlassten) Variante unsers lukanischen Textes oder einem entsprechenden Gedächtnissfehler, sondern auf der wirklichen Reminiscenz an ein apokryphisches Apophthegma beruhen sollte, denn auch in diesem Fall hätten wir nur eine sehr erklärliche Textmischung. Aber selbst die bedeutendste unter den oben bemerkten Abweichungen, die in den Angaben über Quirinus, nöthigt doch keineswegs, über unsern Lukas hinauszugehen. Mag auch Justin Tr. 78 den Census des Quirinus nur als den ersten in Judäa gehaltenen Census bezeichnen, ohne seiner Ausdehnung über die ganze οἰκουμένη zu erwähnen, so folgt doch daraus durchaus nicht, dass ihm Luk. 2, 1 unbekannt war, denn er hatte zu dieser Erwähnung keinerlei nöthigende Veranlassung; und wenn er I Ap. 34 den Quirinus, von Lukas und der wirklichen Geschichte abweichend, zum ersten Prokurator von Judäa macht, so hat es für mich, solange keine bestimmteren Spuren einer anderweitigen Quelle vorliegen, immerhin die grössere Wahrscheinlichkeit für sich, dass er sich hier eine nach sonstigen Analogien sehr wohl mögliche Ungenauigkeit erlaubt hat, und seine Kenntniss von dem Census doch nur unserem

Digitized by Google

Lukas verdankt, welcher auch Apg. 5, 37 des Census in einer ähnlichen anachronistischen Weise erwähnt, wie im Evangelium. Doch muss ich zugeben, dass hier der Beweis für die Benützung des Lukas etwas weniger sicher ist, als in den übrigen Fällen.

Haben wir nach dem Bisherigen überhaupt keinen Grund, die angeführten justinischen Citate auf ein anderes Evangelium, als unsern Lukas, zu beziehen, so sind auch bei mehreren derselben ausser dem wörtlichen oder fast wörtlichen Zusammentreffen mit Lukas noch besondere Anzeichen ihres Ursprungs vorhanden. Der Ausspruch Luk. 10, 19 (Justin. Tr. 76) bildet einen Theil der Instruktionsrede an die siebzig Jünger. Nun ist aber die dem Lukas eigenthümliche Erzählung von der Aussendung der 70 Jünger so eng mit der ganzen Tendenz des dritten Evangeliums verwachsen, dass wir diese Erzählung für ein ursprüngliches Eigenthum desselben zu halten kaum umhin können [1]), und wenn Hilgenfeld S. 286 ff. wahrscheinlich zu machen sucht, dass auch schon Justins „petrinisches Evangelium" von den Siebzig gewusst habe, so sind doch seine Beweise, wie mir scheint, nicht geeignet, von der ganz unbestimmten Möglichkeit dieser Annahme zu ihrer Wahrscheinlichkeit, ja auch nur zu ihrer geschichtlichen Zulässigkeit fortzuführen. Sein Hauptgrund ist, dass Markus in mehreren Zügen aus der Umgebung jener Erzählung mit Lukas übereinstimme, und dass derselbe hierin wohl ebenso, wie dieser, dem Petrusevangelium folge. Allein dass Markus jene Züge nicht aus unserem Lukas selbst hat, wäre erst zu beweisen, aber wenn auch, so fehlt ihm ja gerade die Hauptsache, die Aussendung der Siebzig und die Rede, welche dieselbe begleitet, man könnte daher nur vermuthen, dass diese auch in dem Petrusevangelium gefehlt habe. Diese Erzählung trägt den ganz specifischen Charakter des lukanischen Paulinismus. Man bemerke nur, wie auffallend Lukas die Zwölf gegen die Siebzig zurückstellt, wie kurz er ihre Aussendung 9, 1—6 behandelt, wie so gar keinen Erfolg er von ihnen zu berichten weiss, mit welcher Vorliebe dagegen die Aussendung der Siebzig und ihr glänzendes Ergebniss c. 10 geschildert ist, wie die Instruktionsrede des Matthäus (10, 5 ff.) an die Zwölf von Lukas

1) M. s. hierüber Baur, Krit. Unters. u. s. w. S. 435 ff. Die Evangelien, ihr Geist u. s. w. (Lpz. 1845) S. 82 f. — Schwegler, Nachapost. Zeit. II, 45 ff.

Digitized by Google

c. 9 verkürzt wird, um den grösseren Theil derselben für die Siebzig zu verwenden, wie das berühmte Herrenwort, welches Matth. 11, 25 ff. nur an die Zwölf gerichtet sein kann, von Lukas 10, 21 an die Rückkehr der Siebzig angeknüpft wird, man übersehe nicht, dass die Siebzig nicht blos überhaupt schon durch ihre symbolische Zahl im Unterschied von den 12 Judenaposteln die Heidenmission repräsentiren, sondern dass sie noch bestimmter durch mehrere Züge zu Repräsentanten der paulinischen Heidenmission gestempelt werden, dass es die Grundsätze der paulinischen Missionsthätigkeit, die Aussprüche des Paulus (1 Kor. 9, 6 ff. 10, 27) sind, welche ihnen Jesus hier (10, 7 f.) zum Theil selbst wörtlich zum Gesetz macht, dass es ein Ereigniss im Leben des Paulus (Apg. 28, 3 ff.) ist, durch welches die Verheissung Luk. 10, 19 wörtlicher, als durch irgend einen andern neutestamentlichen Vorfall erfüllt wird, dass dem Paulus vor Allem das Wort Luk. 10, 20 zu Gute kommen musste, dessen Ehre ihm von judenchristlicher Seite (vgl. Apok. 21, 14) missgönnt würde — man nehme alle diese Anzeichen zusammen, und man frage sich, ob wohl eine so entschieden im paulinischen Interesse ausgeführte, von dem Evangelisten selbst in diesem Interesse so nachdrücklich betonte Erzählung einen Bestandtheil des „Petrusevangeliums" bilden konnte. Noch eher möchte man es sich gefallen lassen, wenn gesagt würde, der Ausspruch Luk. 10, 19 habe sich ursprünglich auf die zwölf Apostel bezogen, und sei nur von Lukas in der gleichen Weise, wie die Reden Jesu bei Matthäus, für seine siebzig Jünger benützt worden, aber doch haben wir auch nicht den geringsten Grund zu dieser Annahme, vielmehr widerspricht derselben der Umstand, dass gerade unsere Worte der Apostelgeschichte zufolge im Leben des Paulus ihre Erfüllung fanden. Auch die Angabe Justins, dass Jesus vor seinem Tode auf die Ankündigung seines Leidens durch die Propheten verwiesen habe, soll nach Hilgenfeld S. 289 nicht blos auf unseren Lukas, sondern ebenso gut auf das Petrusevangelium gehen können, von dem er vermuthet, dass es diesen Zug gleichfalls schon gehabt habe. Ich habe ja doch schon oben durch die Vergleichung der Stellen Apg. 13, 27. 26, 22. (10, 43. 2, 23) mit Luk. 18, 31. 24, 25 f. 44 dargethan, dass gerade Lukas auf die prophetische Verkündigung des Leidens Christi einen besonderen Werth legt; warum sollen wir uns nun für die Aeusse-

Digitized by Google

rung Justins statt des ihm erweislich bekannten Evangeliums, welches den fraglichen Zug enthält, nach einem anderen umsehen, von dem wir nicht im Geringsten wissen, ob es ihn gleichfalls enthalten hat? Von der Erzählung über die Sendung Jesu zu Pilatus sagt Hilgenfeld selbst S. 289, sie sei in der eigenthümlichen Tendenz des dritten Evangeliums wohlbegründet; dieser Versuch des Pilatus, die Unschuld Jesu von dem jüdischen Fürsten bestätigen zu lassen, werfe nur um so mehr alle Schuld seines Todes auf die Juden. „Aber passt diese Tendenz", fragt er, „nicht auch sehr wohl zu dem Charakter des Petrusevangeliums, zu dem römischen Interesse, welches in ihm hervortritt, zu seiner gerade auf die Heidenwelt gerichteten Tendenz?" Allein dass das „Petrusevangelium" diese Tendenz hatte, diess hat H., wenn wir nicht irren, nur aus Stellen unseres Lukas erschlossen, von denen er voraussetzt, dass sie sich auch in jenem gefunden haben. Sein Beweis bewegt sich also hier in einem Kreise. Verlassen wir diesen, so ist uns die Tendenz des „Petrusevangeliums" eine ganz unbekannte Grösse, mit der wir nicht gegen eine bekannte, die Tendenz und den Inhalt unseres Lukas operiren können. Dagegen spricht für das Anrecht des Letzteren an die Erzählung von der Abführung zu Herodes ausser der Angemessenheit dieser Erzählung an die Gesammttendenz des Evangeliums auch die Rücksichtnahme der Apg. 4, 27 auf dieselbe, welche jedenfalls zeigt, dass ihr Lukas eine besondere Bedeutung beilegte, und das beharrliche Bestreben derselben Schrift, die Schuld der Juden in der Verwerfung des messianischen Heils hervorzuheben; merkwürdig ist auch die Gleichheit der Motive für das Verhör Christi vor Herodes, und das Verhör des Paulus vor Agrippa: wie aus jenem die Ueberzeugung gewonnen wird (Luk. 23, 14 f.): *οὐδὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον... ἀλλ' οὐδὲ Ἡρῴδης . . . οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶ πεπραγμένον αὐτῷ*, so lässt der Verfasser bei diesem den von ihm beabsichtigten Eindruck von Agrippa in den gleichlautenden Worten Apg. 26, 31 aussprechen; *οὐδὲν θανάτου ἄξιον ἢ δεσμῶν πράσσει ὁ ἄνθρωπος οὗτος*. Trügt nicht Alles, so hat Lukas seine Erzählung keinem älteren Evangelium zu verdanken. Wenn endlich Justin in seinem Bericht von der Einsetzung des Abendmahls nicht unmittelbar aus Paulus geschöpft hat, was hat die grössere Wahrscheinlichkeit für sich, dass er unsern Lukas benützte, oder dass sein petrinisches

Digitized by Google

Evangelium sich in wesentlichen Zügen an die Darstellung des Paulus anschloss? und wie müssten wir uns überhaupt dieses »petrinische« Evangelium denken, welches specifisch-paulinischen Elementen einen so vielfachen und bedeutenden Einfluss gestattet haben müsste?

Ein wichtiges Datum gibt endlich auch hier die Sprache. Hat Justin die verschiedenen Aussprüche, in denen er wörtlich oder fast wörtlich mit Lukas zusammentrifft, nicht aus diesem, sondern aus dem Petrusevangelium genommen, so müssten wir schliessen, dass sich Lukas in einem bedeutenden Theil seiner Darstellung wörtlich an dieses gehalten hätte, denn dass gerade nur in den von Justin citirten Stellen dieses Verhältniss stattfinde, wäre doch nicht glaublich, dann wäre aber die Einheit und Eigenthümlichkeit seines Styls kaum zu erklären. Zwar hat er auch aus Matthäus Vieles wörtlich aufgenommen, noch weit häufiger hat er aber doch hier geändert. Lassen wir dagegen zu dem, was er von Matthäus entlehnt hat, noch eine Menge wörtlicher Entlehnungen aus dem Petrusevangelium hinzukommen, so ist schwer zu begreifen, dass ein von Andern so abhängiger Schriftsteller doch eine und dieselbe stylistische Eigenthümlichkeit in zwei Schriften bewahrt haben sollte, von denen die eine jedenfalls ganz andere Quellen gehabt hätte, als die andere. Aber auch in den kurzen justinischen Citaten selbst lässt sich die Sprache des Lukas nicht ganz verkennen. Wenigstens ist das ὕψιστος und υἱὸς ὑψίστου Luk. 1, 32. 35 specifisch lukanisch (s. o.); ἐπισκιάζειν findet sich ausser der synoptischen Verklärungsgeschichte und Luk. 1, 35 nur noch Apg. 5, 15, die Verbindung von πνεῦμα und δύναμις ist gleichfalls bei Lukas vorzugsweise beliebt (s. o.); auch das παρατιθέναι Luk. 23, 46 hat seine meisten Analogien bei Lukas, welcher das sonst nicht häufige Wort Ev. 5mal, Apg. 4mal gebraucht. Nehmen wir alle diese Anzeichen zusammen, so werden wir allen Grund haben, in den oben angegebenen Fällen die Beziehung der justinischen Citate auf unsern Lukas fortwährend festzuhalten. Ob derselbe auch noch anderen Anführungen zu Grunde liegt, soll hier nicht weiter untersucht werden; ist aber einmal sein wiederholter Gebrauch bei dem Kirchenvater nachgewiesen, so ist derselbe immerhin auch in einigen weiteren Fällen wahrscheinlich, die für sich allein keine gleich bestimmten Entscheidungsgründe darbieten würden.

Von den Klementinischen Homilien gibt auch Hilgenfeld

Digitized by Google

zu (S. 357), dass in den Stellen Hom. XIX, 2. XI, 35 (Th. Jahrbb. 1848, 564) eine Benützung des Lukas (10, 18) anzunehmen sei, wenn sich dieselbe im Allgemeinen und von sonsther als wahrscheinlich erweisen sollte; dass H. IX, 22 bestimmt auf Luk. 10, 19 f. als Quelle hinzuweisen scheine; dass H. III, 71 (*ἄξιός ἐστιν ὁ ἐργάτης τῦ μισθῦ αὐτῦ*) vielleicht eine Anspielung auf Luk. 10, 7 enthalte[1]), dass endlich für die Parabel vom ungerechten Richter H. XVII, 5 Lukas so lange als die Quelle betrachtet werden müsse, bis sich eine andere, ältere Quelle darbiete oder wahrscheinlich machen lasse. Ausserdem finde ich fortwährend, wie in meiner früheren Abhandlung S. 562 die Beziehung von H. III, 56 auf Luk. 11, 11 wahrscheinlich, muss aber Hilgenfeld (S. 344) zugeben, dass über den Grad dieser Wahrscheinlichkeit verschiedene Ansichten möglich sind, und wenn derselbe S. 342 der Beziehung von H. XV, 5 auf Luk. 6, 29 geringere, dagegen der von H. VIII, 7 auf Luk. 6, 46, wie es scheint, grössere Wahrscheinlichkeit zuerkennt, als ich S. 562 f. gethan hatte, so will ich, namentlich in Betreff der letztern Stelle, nicht widersprechen. Ob H. III, 30 auf Luk. 9, 5 und H. III, 53 auf Luk. 10, 24 Rücksicht genommen ist, wird auch von Hilgenfeld S. 348. 352 nicht entschieden, nachdem sich aber die Bekanntschaft der Homilien mit unserem Lukas durch sonstige Berührungen herausgestellt hat, ist es überwiegend wahrscheinlich, und in derselben Rücksicht möchte ich auch in der früher von mir übersehenen Stelle H. II, 13: *ἵνα μὲν ὁ κακὸς ἐν ᾅδῃ γενόμενος, ὡς ἐντυῦθα τὰ ἀγαθὰ ἀπολαβών, ἐκεῖ περὶ ὧν ἥμαρτεν κολασθῇ, ὁ δὲ ἀγαθὸς . . ἐκεῖ ὡς ἐν κόλποις δικαίων ἀγαθῶν κληρονόμος καταστῇ*, eine Reminis-

1) Doch ist die Entscheidung hier schwierig. Die Gnome selbst findet sich auch Matth. 10, 10, nur dass dieser, statt des Lukanischen *τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ*, *τῆς τροφῆς αὐτοῦ* setzt. Ausserdem lesen wir aber auch 1 Tim 5, 18: *λέγει γὰρ ἡ γραφή· βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις· καὶ· ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.* Es ist nun an sich gar nicht undenkbar, dass die nachmarcionitischen Pastoralbriefe das dritte Evangelium gekannt haben, und dass ein Herrenwort aus demselben durch ein Versehen ebenso, wie der Ausspruch vom pflügenden Ochsen, als alttestamentlich (*γραφή*) citirt wurde, möglich aber doch auch, dass jene sprichwörtlich lautende Redensart auch abgesehen von unserm Evangelium in verschiedenen Versionen im Umlauf war.

Digitized by Google

cenz an die Parabel von Lazarus und dem Reichen vermuthen [1]), die aber freilich noch nicht unmittelbar für die Benützung des Lukas sprechen würde, da diese Parabel aller Wahrscheinlichkeit nach bis V. 25 aus einer ebionitischen Quelle entlehnt ist [2]). Um schliesslich noch des Ausspruchs zu erwähnen, der H. XI, 20 von dem sterbenden Christus berichtet wird: *πάτερ ἄφες αὐτοῖς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, οὐ γὰρ οἴδασιν, ἃ ποιοῦσι*, so scheint es mir auch jetzt noch höchst wahrscheinlich, dass derselbe aus Luk. 23, 34 [3]), der einzigen uns bekannten Quelle für denselben, genommen ist. Zwar wird von Hilgenfeld (S. 369) richtig erinnert, dass ein ganz ähnlich lautendes Gebet auch Jakobus dem Gerechten in den Mund gelegt wird: Hegesipp (Eus. K. G. II, 23, 7) lässt diesen vor seiner Steinigung knieend flehen: *κύριε θεὲ πάτερ ἄφες αὐτοῖς · οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν*, und dass dieses Gebet den Worten Christi nachgebildet ist, lässt sich nicht bezweifeln; aber warum sollte nicht auch ein Hegesipp, oder wer sonst der letzte Redaktor dieser ebionitischen Märtyrerlegende sein mag, das dritte Evangelium vor Augen gehabt haben? Für die Ursprünglichkeit jener Worte bei Lukas spricht auch die früher bemerkte Analogie des Gedankens in den Stellen Apg. 7, 60. 3, 17. 13, 27. Wäre es daher auch an sich nicht unmöglich, dass sich dieselben schon in einem älteren Evangelium vorfanden, und dass dieses sowohl vom Verfasser der Klementinen, als von seinem Gesinnungsverwandten Hegesipp benützt wurde, so ist doch diese Annahme im vorliegenden Fall um so weniger wahrscheinlich, da einestheils Hegesipp ganz wörtlich mit unserem Lukas zusammentrifft, und anderntheils der Verfasser der Klementinen seine Bekanntschaft mit demselben anderweitig an den Tag legt.

Die Evangeliencitate der Klementinischen Recognitionen sind uns nur durch die unzuverlässige Hand ihres Uebersetzers Rufin überliefert, von dem es sich nicht bezweifeln lässt, dass er sie auch

---

1) Man vgl. Luk. 15, 23: *Καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ ὑπάρχων ἐν βασάνοις ὁρᾷ τὸν Ἀβραὰμ . . καὶ Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ.* V. 25: *ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου* u. s. w.

2) M. s. Theol. Jahrbb. 1843, 626. Schwegler, Nachap. Zeit. II, 65 f.

3) *Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγε πάτερ ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι.*

Digitized by Google

dann, wenn sie von unserem Evangelientext abwichen, diesem konformirt hat. Wir sind daher, wie diess auch Hilgenfeld bemerkt (S. 370), nicht berechtigt, aus der Uebereinstimmung der meisten mit unsern Evangelien auf die wirkliche Benützung der letztern zu schliessen, sondern nur der umgekehrte Schluss ist zulässig, dass in den Fällen, wo die Recognitionen theils gemeinsam mit den Homilien, theils auch allein von den kanonischen Texten erheblich abweichen, von dem Verfasser selbst oder von seinen Quellen ein unkanonisches Evangelium benützt wurde. Wir könnten diese Schrift insofern hier völlig übergehen, wenn nicht doch auch einige Züge in ihr vorkämen, welche theils auf unser Lukasevangelium, theils auf die Apostelgeschichte zu verweisen scheinen, ohne dass sie doch von dem Uebersetzer herrühren könnten. Ausser der Stelle VI, 5 *(ipse magister.. orabat patrem pro interfectoribus suis et dicebat: pater remitte eis peccatum, nesciunt enim quid faciunt)*, wo das Citat aus Lukas ganz dieselbe Wahrscheinlichkeit hat, wie in der entsprechenden der Homilien XI, 20, an welche sich das Citat auch durch den Zusatz *peccatum* anschliesst, sind hier namentlich mehrere Züge aus dem ersten Buch zu erwähnen. Wenn I, 10 von Barnabas erzählt wird, er habe seine Abreise aus Rom betrieben, *dicens, se diem festum religionis suae, qui immineret, omnimodis apud Judaeam celebraturum*, so erinnern diese Worte auffallend an Apg. 18, 21: *εἰπών· δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα*, und diese Verwandtschaft erscheint nur um so auffallender, wenn wir die Parallelstelle Hom. I, 13 vergleichen, wo die Aeusserung, der Apg. weit ferner stehend, so lautet: *σπεύδειν ἔλεγεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν τῆς κατὰ τὴν θρησκείαν ἑορτῆς χάριν*. Es hat hier wirklich ganz das Ansehen, als ob die Fassung derselben in den Recognitionen durch die Erinnerung an die Stelle der Apostelgeschichte bestimmt wäre; doch wäre es hier immerhin möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich, dass erst der Uebersetzer den Worten diese bestimmte Aehnlichkeit mit denen des Paulus gegeben hätte [1]).

1) Diese Parallele kann zugleich zeigen, wie sehr die Zweckbestimmung Apg. 18, 21 im judenchristlichen Geschmack ist. Es ist diess ein weiteres Moment zur Bestätigung des Urtheils, das ich Jahrg. 1849, 583 über die Geschichtlichkeit der Reise in der Apostelgeschichte ausgesprochen habe.

Digitized by Google

Bei andern Stellen fällt auch diese Möglichkeit weg. Rec. I, 40 wird berichtet: *Nos ergo primos elegit duodecim sibi credentes, quos apostolos nominavit, postmodum alios septuaginta duos probatissimos discipulos, ut vel hoc modo recognita imagine Moysis crederet multitudo.* Wiewohl hier die Zahl der später gewählten Jünger auf 72 statt auf 70 festgesetzt, und ihre Auswahl mit dem Vorbild des Moses motivirt ist, so kann ich doch nicht glauben, dass wir hier die ältere Gestalt der Erzählung von den 70 Jüngern haben, und dass erst Lukas diesen ursprünglich der judenchristlichen Ueberlieferung angehörigen Zug im Sinn seines Universalismus umgebildet und verwendet hat[1]), es scheint mir vielmehr umgekehrt, der judenchristliche Verfasser der Recognitionen habe die Erzählung des Lukas vor Augen gehabt, und dieser statt ihres ursprünglichen Motivs ein anderes unterschoben, und um die Aehnlichkeit mit Moses vollständiger zu machen, sei auch die Zahl 70 in 72 verwandelt worden, indem nämlich der Verfasser derjenigen Auslegung von Num. 11 folgte, welche die zwei V. 26 Genannten zu den früher Erwähnten noch hinzurechnete[2]). Bei Lukas greift die Erzählung von den 70 Jüngern, wie oben gezeigt wurde, so tief in seine ganze Komposition ein, dass schon desshalb die Annahme Alles für sich hat, sie werde ihm auch ursprünglich angehören, in der ebionitischen Tradition will sich für diesen geschichtlich sehr zweifelhaften Zug kein genügendes Motiv finden, denn die blosse Nachbildung einer mosaischen Einrichtung ist doch ein viel zu prekärer Zweck und die Parallelisirung der Siebzig mit den zwölf Aposteln drängt sich ebenso, wie das paulinische Interesse dieser Parallele zu stark auf, als dass wir die ursprüngliche Tendenz der Erzählung anderswo suchen könnten. Dazu kommt, dass weder Matthäus noch Markus, noch ein aus judenchristlicher Quelle geflossenes apokryphisches Evangeliencitat der Siebzig Erwähnung thut, ihre erste Spur vielmehr, neben Lukas

1) Hilgenfeld, die Evv. Justins u. s. w. S. 356. Die klement. Recognitionen S. 66.

2) So zählt er auch I, 54, 72 Nachkommen der 12 Söhne Jakobs, während unser ebräischer Text Gen. I, 27 die Gesammtzahl der unter Jakob Eingewanderten nur auf 70 angibt; unsere LXX haben 75. Auch die jüdische Zählung der Nationen der Welt schwankt bekanntlich zwischen 70 und 72.

Digitized by Google

und den Recognitionen, in jenen Stellen Justins liegt, die unverkennbar der lukanischen Instruktionsrede entnommen sind — ein Sachverhalt, der sich unter Voraussetzung eines ebionitischen Ursprungs jener Erzählung schwer erklären lässt. Wenn endlich derselbe Abschnitt der Recognitionen, welchem die Erwähnung der 70 Jünger angehört, auch auf einige Stellen der Apostelgeschichte Rücksicht nimmt, so lässt sich die Benützung unsers dritten Evangeliums in demselben nicht wohl bezweifeln. Dieses geschieht aber, wie ich glaube, an mehreren Orten. Es gehört hieher vor Allem die Erwähnung Gamaliels I, 65. Hier wird erzählt, bei der Disputation der Apostel im Tempel, welche einen Hauptbestandtheil dieses ersten Buchs bildet, habe Gamaliel, *princeps populi, qui latenter frater noster erat in fide, sed consilio nostro inter eos* (die Priester) *erat*, das Volk durch eine Rede beschwichtigt, die anfängt: *Quiescite paullisper o viri Israëlitae, non enim advertitis tentationem, quae imminet vobis, propter quod desinite ab hominibus istis, et si quidem humani consilii est, quod agunt, cito cessabit, si autem a Deo est, cur sine causa peccatis, nec proficitis quidquam?* Dass diess grossentheils dieselben Worte sind, welche die Apg. 5, 35. 38 f. dem Gamaliel in den Mund legt, und dass Gamaliel hier in einer ganz ähnlichen Rolle auftritt, wie in der Apostelgeschichte, liegt am Tage; ebenso klar ist aber auch, dass die Darstellung der Apostelgeschichte das Vorbild für die der Recognitionen ist, nicht umgekehrt. Denn für's Erste ist in der hier dem Gamaliel angewiesenen Rolle eines heimlichen Christen die frazzenhafte Uebertreibung des von der Apostelgeschichte an die Hand gegebenen, selbst schon unhistorischen Zugs nicht zu verkennen; sodann haben wir uns aber auch schon früher überzeugt, dass es allen Anzeichen nach erst der Verfasser der Apostelgeschichte selbst war, welcher den Gamaliel in die Erzählung seines fünften Kapitels einführte, da nicht bloss die Rede desselben, namentlich der Irrthum über Theudas und den Census, ganz in seinem Styl ist, sondern auch die Befreiung durch Gamaliel der früheren, einer Tradition entnommenen, widerspricht, die Doppelbefreiung selbst in der Erzählung c. 16, 25 ff. ihre genaue Analogie hat, und die hier dem Gamaliel angewiesene Stellung mit dem ganzen Standpunkt der Apostelgeschichte, und mit der Art, wie sie überhaupt das Verhältniss der jüdischen Partheien zum Christen-

Digitized by Google

thum darstellt, auf's Engste zusammenhängt. In diesem Fall lässt sich daher die Benützung der Apostelgeschichte durch die Recognitionen kaum bezweifeln. Einen weiteren Beleg für dieselbe gibt I, 71, wo von dem *inimicus homo* (Paulus) gesagt wird, *quod ... legationem suscepisset a Caipha pontifice, ut omnes, qui crederent in Jesum, persequerentur, et Damascum pergeret cum epistolis ejus* u. s. w. Wie man sieht, eine ziemlich genaue Parallele zu Apg. 9, 1 [1]), bei welcher aber die Priorität der Apostelgeschichte schon desshalb über allen Zweifel erhaben ist, weil die Recognitionen die Christenverfolgung des Paulus an die abentheuerliche Erzählung von der Disputation der Apostel im Tempel anknüpfen, und darin statt des Stephanus c. 70 den Jakobus (und zwar von Paulus persönlich) misshandelt werden lassen. Wenn in demselben 71sten Kapitel die Zahl der von Jerusalem nach Jericho geflüchteten Christen auf 5000 Männer angegeben wird, so liegt die Vermuthung sehr nahe, diese Angabe sei gleichfalls nur der Apostelgeschichte entnommen, wo es 4, 4 heisst: *καὶ ἐγενήθη ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀνδρῶν ὡσεὶ χιλιάδες πέντε*, und dann später 8, 1: *πάντες τε διεσπάρησαν ... πλὴν τῶν ἀποστόλων*, welches letztere freilich in den Recognitionen geläugnet wird, die ja überhaupt mit der Ueberlieferung sehr frei umgehen. Auf die Apostelgeschichte möchte ich aber auch einen Zug beziehen, der zunächst allerdings ihrer Darstellung widerspricht, die seltsame Angabe Rec. I, 60: *Barnabas, qui et Matthias, qui in locum Judae subrogatus est apostolus.* Dass diess nicht blos eine Fiktion, sondern auch eine von aller Ueberlieferung verlassene Fiktion ist, braucht kaum bemerkt zu werden; ein so bekannter Mann, wie Barnabas, kann auch von der Sage nicht wohl mit Matthias identificirt worden sein. Was hat aber den Verfasser zu dieser Fiktion veranlasst? Zunächst ohne Zweifel der Wunsch, den Barnabas, einen seiner Haupthelden, durch die Aufnahme in's Apostelkollegium zu ehren, und vielleicht noch mehr das Interesse, der Ausdehnung der Apostelwürde auf einen Paulus die Stütze zu nehmen, welche derselben die Analogie mit Barnabas gewähren konnte, dem der Apostelname gleichfalls von der kirchlichen

1) *Ὁ δὲ Σαῦλος .. προσελθὼν ἀρχιερεῖ ᾐτήσατο παρ' αὐτοῦ ἐπιστολὰς εἰς Δαμασκὸν* u. s w.

Digitized by Google

Sitte zugestanden war, wenn er gleich nicht zu den Zwölfen gehört hat (s. Apg. 14, 4. 14. 1 Kor. 9, 6); und da sich nun hiefür kein anderer Weg darbot, als die Besetzung der durch Judas Verrath erledigten Stelle mit Barnabas, da aber andererseits als der Nachfolger des Judas Matthias anerkannt war, so blieb nichts übrig, als den Barnabas und den Matthias für Eine Person zu erklären. Nun kann allerdings die Erzählung von der Ergänzung des Apostelvereins durch Matthias auch unabhängig von der Apostelgeschichte im Umlauf gewesen sein. Aber wenn wir in der letzteren 1, 23 lesen, es sei bei dieser Gelegenheit zwischen einem Barsabas und Matthias geloost worden, so ist es doch sehr glaublich, dass gerade die Zusammenstellung dieser beiden Namen dem Verfasser der Recognitionen, für welchen die Apostelgeschichte durchaus keine bindende Auktorität war, vollends den Anstoss für seine Aenderung gegeben hat. Sollte diess aber auch zu weit hergeholt scheinen, so werden doch die übrigen Stellen, die ich angeführt habe, ausreichend beweisen, dass sowohl die Apostelgeschichte, als das dritte Evangelium, im ersten Buch der Recognitionen berücksichtigt ist.

Stände nun Hilgenfelds [1]) Ansicht unzweifelhaft fest, wornach der Abschnitt c. 27—72 dieses ersten Buchs einer noch dem ersten Jahrhundert angehörigen Schrift, dem *Κήρυγμα Πέτρου*, wesentlich unverändert entnommen wäre, so würden die obigen Data ein Zeugniss von so hohem Alter für die lukanischen Schriften enthalten, wie keine andere neutestamentliche Schrift ein solches aufzuweisen hat [2]), und wir würden die Abfassung dieser Schriften dem apostolischen Zeitalter mindestens nahe zu rücken, kaum umhin können; oder wenn uns diess andere geschichtliche Gründe verbieten sollten, so müssten wir am Ende doch wieder die Beziehung der Recognitionen auf unser Lukasevangelium und unsere Apostelgeschichte aufgeben, und die Berührungspunkte mit denselben aus gemeinsamen Quellen ableiten; die Erzählung von den 70 Jüngern müsste dann etwa sammt der Fürbitte Jesu für seine Feinde, auf das Petrusevangelium, die Data, worin sich die Recognitionen mit der Apostel-

1) Die klement. Recognitionen und Homilien S. 26 ff.

2) Abgesehen nämlich von den etwaigen Beziehungen der neutestamentlichen Schriften auf einander.

Digitized by Google

geschichte berühren, müssten auf das *Κήρυγμα Πέτρου* zurückgeführt werden. Indessen ist jene Annahme über den Ursprung der Recognitionen noch keineswegs erwiesen, und auch wenn in dieser Schrift wirklich verschiedene Schichten der pseudoklementinischen Litteratur verarbeitet sind, so müsste doch erst noch näher bestimmt werden, inwieweit der Inhalt derselben bei dieser Verarbeitung rein blieb, oder mit anderweitigen Bestandtheilen versetzt wurde, ehe wir von Hilgenfelds scharfsinniger Entdeckung für die vorliegende Frage Gebrauch machen könnten. Dieser Punkt scheint mir nämlich durch die bisherige Untersuchung noch durchaus nicht erledigt, und die oben berührten Data sind nicht die einzigen, welche mich an einer unvermischten Abstammung des Abschnitts Rec. I, 27—72 aus der Predigt des Petrus zweifeln lassen, nur dass hier nicht der Ort ist, diesen Gegenstand weiter zu verfolgen. Weniger Bedenkliches hätte für die gegenwärtige Untersuchung die Annahme von Ritschl [1]), welcher das *Κήρυγμα Πέτρου* schon gegen Basilides gerichtet sein lässt, ausserdem aber annimmt, seine Ueberarbeitung in den drei ersten Büchern der Recognitionen nehme auf Valentin Rücksicht, denn bei dieser Annahme fiele die älteste Grundschrift der Recognitionen zwischen die Jahre 120 und 140 nach Christus, ihre Ueberarbeitung in den drei ersten Büchern der Recognitionen etwa zwischen 140 und 150, aus dieser Zeit haben wir aber auch anderweitige bestimmte Spuren vom Dasein des dritten Evangeliums. Indessen fragt es sich auch bei dieser Voraussetzung, ob der letzte, wohl kaum vor dem Anfang des dritten Jahrhunderts schreibende Redaktor der Recognitionen diejenigen Abschnitte unverändert gelassen hat, welche er aus früheren Schriften aufnahm. Unter diesen Umständen möchte ich auf die Berührung dieser Schrift mit dem Lukasevangelium und der Apostelgeschichte durchaus keinen Schluss bauen, welcher uns über das sonst Bekannte und Erweisliche hinausführt.

Das Gesammtergebniss unserer Untersuchung wäre dieses: die Benützung der Apostelgeschichte lässt sich nicht vor dem angeblichen Brief Polykarps, d. h. aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vor den Jahren 170 — 180 nachweisen, dagegen ist das dritte Evangelium im Wesentlichen in seiner jetzigen Gestalt, von Marcion vorgefunden und

1) Die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 134—175.

Digitized by Google

überarbeitet, und von Justin neben seinen Hauptquellen für die Geschichte Jesu, zu denen es nicht gehört zu haben scheint, mehrfach benützt worden, ebenso wird es von dem Verfasser der klementinischen Homilien als eine glaubwürdige Quelle für die Aussprüche Christi gebraucht. Die Recognitionen kennen ausser dem Evangelium auch die Apostelgeschichte; da aber die letzte Redaktion dieser Schrift nicht früher fällt, als an's Ende des zweiten oder an den Anfang des dritten Jahrhunderts, und da wir für die Herkunft jener Citate aus älteren pseudoklementinischen Quellenschriften keine Bürgschaft haben, so lässt sich nichts aus ihnen erschliessen.

Weitere wichtige Data über das Dasein des dritten Evangeliums scheint sein Verhältniss zu den übrigen Evangelien an die Hand zu geben. Es ist jedoch ganz unmöglich, dieses Verhältniss innerhalb der Grenzen unserer Untersuchung erschöpfend zu erörtern, und wir werden uns dieser Aufgabe um so eher entziehen können, da die Abfassungszeit der übrigen Evangelien ebenso streitig ist, als die des dritten. Hier können wir die Ueberzeugung, dass unser Lukas den Matthäus voraussetzt, seinerseits dagegen von Markus und Johannes vorausgesetzt wird, nur als unbewiesene Ansicht aussprechen, und nur das wird von uns verlangt werden können, dass wir keine Ansicht über den Ursprung der Apostelgeschichte aufstellen, welche mit jener Annahme unvereinbar wäre.

4. Der Verfasser der Apostelgeschichte.

Die Apostelgeschichte wird ebenso, wie das dritte Evangelium, von allen alten Schriftstellern, welche den Verfasser dieser Schriften überhaupt nennen, dem Lukas, einem Begleiter des Apostels Paulus, zugeschrieben. Doch sind Irenäus (III, 1, 1. 14, 1.), Clemens (b. Eus. KG. VI, 14, 1. 3), und Tertullian (in vielen Stellen besonders c. Marc.) die Ersten, welche ihres Verfassers namentlich Erwähnung thun. Was über die Lebensumstände desselben berichtet wird[1]), scheint durchaus nur auf Schlüssen aus den lukanischen Schriften selbst, und den Stellen Kol. 4, 14. 2 Tim. 4, 11. Philem. 24, nebst Röm. 2, 16. 16, 25 zu beruhen, und ist insofern für uns

1) S. Credner, Einl. in's N. T. I, 146 ff. De Wette, Einl. in's N. T. §. 101 a. 101 b.

Digitized by Google

ohne alle Bedeutung. Der Verfasser selbst bezeichnet sich dadurch als einen zeitweisen Begleiter des Apostels Paulus, dass er c. 16, 10—18. 20, 5—15. 21, 1—18. 27, 1—28, 18 von Paulus und seiner Umgebung in der ersten Person des Plurals spricht. Dass dieses nur hier geschieht, lässt sich durch die bisher gewöhnliche Annahme erklären, er seie erst in Troas (16, 10) in die Gesellschaft des Apostels eingetreten, bei dessen Flucht aus Philippi (16, 40) hier zurückgeblieben, habe sich in Philippi (20, 5) wieder an Paulus angeschlossen, denselben nach Jerusalem (21, 17) begleitet, und nachdem er die Zeit der Cäsareensischen Haft in seiner Nähe zugebracht, die Reise von Cäsarea nach Jerusalem (27, 1—28, 18) mitgemacht; was die Abschnitte c. 20, 17 — 38. 21, 19—26, 32 betrifft, so unterbleibe das ἡμεῖς hier desshalb, weil sich der Verfasser in denselben nicht ebenso, wie bei der Reise und ihren Erlebnissen, als persönlich betheiligt darstellen wolle. Nun ist allerdings in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten bezweifelt worden, dass das „Wir" überhaupt den Verfasser unserer Schrift selbst als einen Gefährten des Paulus bezeichnen solle: nachdem zuerst Schleiermacher in seinen Vorlesungen die Ansicht aufgestellt hatte [1]), dass die Apostelgeschichte ebenso, wie das dritte Evangelium, nur eine Sammlung zerstreuter Aufsätze, und dass auch das „Wir" nur aus einem solchen herübergenommen sei, welcher näher nicht von Lukas, sondern von Timotheus herrühre, so schien diese Hypothese Manchem einen erwünschten Ausweg darzubieten, um den Glauben an das Selbstzeugniss des Berichterstatters mit der Anerkennung späterer Elemente in der Apostelgeschichte zu vereinigen. Bleek [2]), Ulrich [3]) und de Wette [4]) sind für dieselbe in die Schranken getreten, nachdem schon vorher Mayerhoff [5]) die ganze Apostelgeschichte dem Timotheus

1) Dieselbe ist jetzt auch in den gedruckten Vorlesungen über Einl. in's N. T. S. 347 ff. entwickelt, doch ohne dass die Vermuthung über Timotheus, als Verfasser des Reiseberichts, anders als beiläufig (S. 351. Anm.) berührt würde.
2) Stud. und Krit. 1836. 4, 1025 ff. 1046 ff.
3) Ebd. 1837, 2, 367 ff. 1840, 4, 1005 ff.
4) Einl. in's N. T. §. 114 f. Commentar zur Apg. Einl. §. 2 a. Erkl. 16, 10. 19. 20, 5.
5) Einleitung in die petrin. Schriften S. 6 ff.

Digitized by Google

zugeschrieben hatte. Von der gleichen Grundansicht aus sucht Schwanbeck in seiner mehrerwähnten Schrift [1]) darzuthun, dass die Abschnitte mit „Wir" der Denkschrift eines Begleiters von Paulus, und zwar des Silas, angehören, welcher überhaupt fast der ganze zweite Theil der Apostelgeschichte, von c. 15, 1 an, entnommen sein soll. Indessen ist bis jetzt weder der Beweis für die Nothwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit dieser Annahmen, noch die Entkräftung der Einwürfe gelungen, die auch schon Ulrich von Kraus [2]), Mayerhoff von Strauss [3]), und der ganzen Timotheushypothese von Schneckenburger [4]) entgegengehalten worden sind. Die meisten von den Gründen, mit denen man theils die Trennung des Reisetagebuchs von dem Ganzen unserer Schrift, theils die Abstammung des ersteren von Timotheus oder Silas beweisen wollte, sind ganz unerheblich. Man findet es auffallend, dass der Verfasser, welcher sonst alle Begleiter des Paulus nenne, sich selbst nicht genannt hätte; aber durch das in ἡμεῖς enthaltene Ich hätte er sich doch hinreichend bezeichnet, denn wer mit diesem Ich gemeint sei, musste den Lesern die Ueberschrift des Buchs sagen. Man sagt, wenn Lukas c. 16, 11 ff. spreche, so hätte er auch sagen müssen, was bei der Verhaftung des Paulus und Silas aus ihm geworden sei; aber dieser Grund spräche ebensogut gegen die Autorschaft jedes andern paulinischen Begleiters und namentlich gegen die des Timotheus und Silas, von denen jener c. 16, 18. 21, 17, dieser c. 18, 5. 21, 17 für längere Zeit verschwände, ohne dass etwas darüber bemerkt wäre. Weiter soll es unwahrscheinlich sein, dass Paulus in Troas, wohin er zuerst das Christenthum gebracht hatte, schon einen Christen getroffen hätte; da wir jedoch c. 16, 10 durchaus nicht erfahren, wie und woher der Berichterstatter mit Paulus zusammentraf, so bleibt für Vermuthungen ein weiter Spielraum. Dasselbe gilt von dem ferneren Bedenken: wesshalb doch Lukas in Philippi geblieben sein sollte, wo er (c. 16, 15) nicht zu Hause war, oder wie sich, andernfalls,

1) S. 63 ff., 140 ff, 171 ff. 186 ff.
2) Stud. d. ev. Geistl. Württembergs X, 2, 122 ff. XIII, 2, 106 ff.
3) In seiner Recension der genannten Schrift, jetzt Charakteristiken und Kritiken S. 286 ff.
4) Zweck d. Apg. S. 19 ff.

Digitized by Google

ein rein zufälliges Zusammentreffen an demselben Orte denken lasse, wo er sich von Paulus getrennt hatte? Er konnte allerlei Gründe haben, in Philippi zu bleiben, z. B. den, statt des geflüchteten Apostels dort zu wirken, er könnte aber auch von Philippi nach Troas, oder woher er sonst war, zurückgekehrt, und absichtlich wieder in Philippi mit Paulus zusammengetroffen sein. Verlangt man ferner für das Zurückbleiben des Lukas in Philippi einen Beweis aus den Briefen an die Thessalonicher und Philipper, oder schliesst man aus Kol. 4, 14, dass Lukas erst in Rom mit Paulus bekannt geworden sei, so ist die eine von diesen Behauptungen so schwach als die andere; denn die Ordnung der Grüsse im Kolosserbrief wird sich, selbst seine Aechtheit vorausgesetzt, nicht nach dem Dienstalter (um mit Schneckenburger zu reden) gerichtet haben, dass Lukas bei Paulus war, als er den Philipperbrief schrieb, lässt sich unter keinen Umständen beweisen, die Thessalonicherbriefe vollends gaben, auch abgesehen von der Frage über ihren Ursprung, keinen näheren Anlass, des Lukas zu erwähnen. Glaubte Bleek gar (S. 1033) die jüdische Festrechnung 20, 6. 27, 9 würde für den Heidenchristen Lukas nicht passen (woher wissen wir aber, dass Lukas Heidenchrist war?), so hat selbst Schwanbeck (S. 144) anerkannt, dass sie jedem Begleiter des Paulus hätte geläufig werden müssen. Aber auch das ist unrichtig, worauf Mayerhoff (S. 8 f. auch Ulrich 1837, 373) grosses Gewicht legte, dass überall, wo Timotheus dabei ist, die Erzählung durch Anschaulichkeit sich auszeichne, dass diess dagegen aufhöre, sobald er sich von der Gesellschaft entfernt habe; auch c. 17, 16—34 erzählt sehr anschaulich, wiewohl Timotheus damals nicht in Athen war (17, 14. 16, 17, 5), auch der Bericht c. 23, 11 ff. ist anschaulich genug, so wenig auch Timotheus das Berichtete gesehen und gehört hat, auch c. 19, 23 ff. erhalten wir eine recht anschauliche Schilderung über den Aufstand des Demetrius, wenn gleich Timotheus damals (v. 22) nach Macedonien vorausgereist war. Auf alle diese und ähnliche Gründe möchte ich daher durchaus kein Gewicht legen. Die einzige wirkliche Schwierigkeit der gewöhnlichen Annahme liegt vielmehr in dem unvermittelten und unangekündigten Eintreten der ersten Person c. 16, 10, ihrem ebenso unangekündigten Verschwinden v. 17 und ihrem gleichfalls unangekündigten Wiederauftreten c. 20, 5. Wenn man annimmt, dass unser Verfasser wirklich der hier sprechende

Digitized by Google

Begleiter des Apostels sei, so hat diese Erscheinung sehr viel Auffallendes. Denn es ist doch zu unnatürlich, dass Jemand, aus persönlicher Erinnerung schreibend, sich so ganz stillschweigend einführte, zurückzöge und wieder einführte, ohne auch nur mit Einem Wort anzudeuten, dass und wie er mit den handelnden Personen in Verbindung kam, und sich wieder von ihnen trennte. Viel leichter erklärt sich der fragliche Umstand, wenn wir annehmen dürfen, der Verfasser habe nicht wirklich zu den Begleitern des Paulus gehört, sondern er wolle sich nur durch den Gebrauch der ersten Person für einen solchen ausgeben, was ihn aber veranlasse, sich gerade in den bezeichneten Abschnitten und sonst nirgends der ersten Person zu bedienen, sei der Umstand, dass er diese in einem eben diese Abschnitte umfassenden Bericht bereits vorfand. Die Abschnitte von c. 16, 18 an, in denen das Wir fehlt, wären in diesem Fall vom Verfasser nur als freie Erweiterungen der vorgefundenen Denkschrift behandelt, in denen er aber doch den Ton des Augenzeugen desshalb nicht ausdrücklich annehmen wollte, weil sie von ihm selbst beigefügt waren; auch das Auffallendste aber, das unangekündigte Eintreten der ersten Person, hätte bei unserem Verfasser selbst in dem ebenso plötzlichen Gebrauch des Paulusnamens seit c. 13, 9 eine Parallele. Eine noch merkwürdigere bietet die den klementinischen Homilien vorangestellte *Διαμαρτυρία Ἰακώβου*, welche zuerst immer in der dritten Person von den *πρεσβύτεροι* redet, denen Jakobus das Kerygma des Petrus übergibt, und erst ganz am Ende plötzlich in die erste Person übergeht: *καὶ ταῦτα εἰπόντων αὐτῶν ἐγερθέντες προσηυξάμεθα.* Wie diess hier aller Wahrscheinlichkeit nach daraus zu erklären ist, dass der Verfasser die *Διαμαρτυρία* schon vorgefunden, und im Uebrigen in ihrer älteren Gestalt belassen hat, am Schlusse aber die von ihm für die angeblich klementinische Erzählung gewählte erste Person noch anbringt, so hätte der Verfasser der Apostelgeschichte, nach der obigen Voraussetzung, umgekehrt die erste Person in einem älteren Berichte vorgefunden, und diesen in der Absicht, sich mit dem älteren Berichterstatter zu identificiren, in dieser Gestalt aufgenommen. Dass ihm diese Absicht sehr gut gelungen wäre, zeigt der Augenschein, denn jenes Wir ist ja bis heute die Hauptstütze derer, welche die Augenzeugenschaft des Verfassers behaupten. Diese Erklärung des „Wir" dürfte jedenfalls vor derjenigen den Vorzug verdienen, welche die

Digitized by Google

erste Person hier durch eine blosse Nachlässigkeit des Verfassers aus einem älteren Bericht hereinkommen lässt. Zwar hat Schwanbeck S. 188 ff. merkwürdige Beispiele von ähnlicher Nachlässigkeit bei mittelalterlichen Chronisten nachgewiesen, er zeigt, dass der sogen. sächsische Annalist aus Dietmar von Merseburg mitten im Kontext das „Ich," „mein," „wir" u. s. f. abschreibt, ohne mit einem Wort anzudeuten, dass das so Erzählte nicht ihm selbst, sondern einem um mehr als ein Jahrhundert älteren Schriftsteller begegnet ist, und dass der gleiche Fall bei dieser Klasse von Schriftstellern auch sonst nicht selten vorkommt. Allein was den Gedankenlosesten unter den Klosterchronisten möglich war (bei besseren Geschichtschreibern wird man diess auch im Mittelalter nicht finden), das musste darum nicht auch einem Schriftsteller möglich sein, der seinen Stoff mit solcher Freiheit beherrscht, wie unser Verfasser, der seine Erzählungen nach einem bestimmten, fest im Auge behaltenen Plane angeordnet, gesichtet, umgebildet, zum Theil auch wohl frei komponirt hat, der auch durch viele kleinere, aber auf den Zweck und die Wirkung des Ganzen wohlberechnete Züge beweist, wie aufmerksam er gearbeitet hat, und wie deutlich er sich dessen, was er thut, bewusst ist. Aber auch schon unsere frühere Untersuchung über die Einheit der Apostelgeschichte widerlegt jene Hypothese. Hätte unser Verfasser fremde Berichte so unverändert aufgenommen, dass er selbst das Ich des Berichterstatters mit abschrieb, so müssten sich nothwendig die Spuren der verschiedenen Stücke, aus denen seine Arbeit zusammengesetzt wäre, noch deutlich erkennen lassen, und es könnte sich weder Ein Plan und Eine Tendenz, noch ein gleichförmiger Charakter der Sprache und Darstellung durch das Ganze hindurchziehen. Aber die Parthien, in denen sich der Erzähler der ersten Person bedient, zeigen durchaus keine wesentliche Abweichung vom Plan, Ton und Styl des Ganzen, und namentlich die Sprache ist von der der übrigen Schrift so gar nicht verschieden, dass selbst ein Anhänger der Timotheushypothese, wie de Wette[1]), sich zu der Annahme genöthigt fand, die Quellen seien von dem Verfasser frei bearbeitet. Sind sie aber frei bearbeitet, so ist es um so unwahrscheinlicher, dass das ἡμεῖς, welches nur dem ganz mechanischen Abschreiber entgehen

1) Einl. in's N. T. §. 115 a.

Digitized by Google

konnte, von dem Verfasser nicht bemerkt wurde; d. h. dieses ἡμεῖς ist nicht aus Nachlässigkeit, sondern absichtlich stehen geblieben, der Verfasser hat es sich angeeignet, um sich selbst dadurch als Begleiter des Paulus zu bezeichnen. Dazu kommt der bereits bemerkte Umstand, dass die erste Person c. 20, 5 genau an demselben Ort wieder auftritt, wo wir sie c. 16, 17 aus dem Gesichte verloren hatten. Ueber dieses merkwürdige Zusammentreffen weiss auch der neueste Gegner der gewöhnlichen Ansicht (Schwanbeck S. 144) nur zu sagen, dass es „auf einem Zufall beruhe.“ Aber eine solche Konsequenz des Zufalls ist doch höchst unwahrscheinlich, und nehmen wir hiezu noch das Weitere, was der Trennung der Abschnitte mit Wir von der übrigen Schrift im Weg steht, so können wir mit aller Sicherheit behaupten, dass der Verfasser unserer Schrift durch die Setzung oder Beibehaltung des Wir sich selbst als einen Begleiter des Apostels Paulus bezeichnen wollte. Soll daher derjenige, welcher in den genannten Abschnitten in der ersten Person redet, ein Anderer sein, als Lukas, so muss man sich entschliessen, dasselbe auch von dem Verfasser der Apostelgeschichte zu behaupten, und diese als Ganzes mit Mayerhoff (a. a. O.) dem Timotheus, oder mit Hennel[1]) dem Silas zuzuschreiben, oder wenigstens zu behaupten, dass sie selbst einem von diesen zugeschrieben sein wolle. Indessen ist nicht allein die erste Annahme, wie diess sogleich auch noch weiter gezeigt werden soll, sehr unwahrscheinlich, sondern auch die zweite. Ob der Verfasser nun wirklich einer von jenen beiden war, oder ob er nur dafür gehalten sein wollte, so begreift man nicht, warum er in einigen Abschnitten seines Werks in der ersten Person und ohne Namen, in andern dagegen in der dritten Person und mit Nennung des Namens von sich gesprochen hätte. Dadurch hätte er ja sein Möglichstes gethan, um sich von einem Silas und Timotheus zu unterscheiden, und den Leser, dem er sich durch das Wir zu erkennen geben wollte, vom wahren Sachverhalt wieder abzulenken. Von Timotheus insbesondere unterscheidet er sich noch bestimmter durch c. 20, 4 f.: *συνείπετο δὲ αὐτῷ ἄχρι τῆς Ἀσίας ... Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος, Ἀσιανοὶ δὲ Τύχικὸς καὶ Τρόφιμος.*

1) Unters. über den Ursprung d. Christenth. S. 104 der von Strauss herausgegebenen Uebersetzung.

Digitized by Google

Οὗτοι προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρωάδι. Ἡμεῖς δὲ ἐξεπλεύσαμεν u. s. w.; denn der Ausweg, welchen die Anhänger der Timotheushypothese gewöhnlich ergreifen, das *οὗτοι* nur auf den Tychikus und Trophimus zu beziehen, ist durch die Worte auf's Bestimmteste ausgeschlossen. Sollte das *οὗτοι* in dieser Beschränkung gefasst werden, so müsste ihm nothwendig irgend eine Limitation, ein *μὲν οὖν*, oder eine ähnliche Partikel, beigegeben sein; um jenen Sinn deutlich auszudrücken, würde aber auch diess nicht genügen, sondern es müssten entweder die Namen wiederholt, oder es müsste statt des blossen *οὗτοι* ein *οὗτοι οἱ δύο* gesetzt sein. Selbst in diesem Fall würde aber kaum Jemand daran denken, den Timotheus, welcher kaum erst in der dritten Person genannt ist, in das *ἡμεῖς* mit einzuschliessen. So wie die Worte jetzt lauten, ist dieses ganz unmöglich. Die Erscheinung vollends, dass die erste Person c. 16, 17 in Philippi verschwindet, und ebendaselbst 20, 5 wieder eintritt, lässt sich weder durch die Timotheus-, noch durch die Silashypothese erklären, ob man nun diese auf die ganze Schrift ausdehne, oder auf einen Theil derselben beschränke, da sowohl Timotheus, als Silas auch in der Zwischenzeit bei Paulus waren; am Unerklärlichsten wird sie aber freilich, wenn die ganze Schrift von einem jener Männer herrühren, oder ihm auch nur unterschoben sein sollte; denn wenn es schon unglaublich genug ist, dass eine Silas- oder Timotheusdenkschrift über die Zeit zwischen c. 16, 18 und c. 20, 4 geschwiegen, oder dass der Verfasser sie nur für die Reise von Troas nach Philippi und für die spätere von Philippi bis Rom unter Beibehaltung der ersten Person benützt hätte, steigt die Unwahrscheinlichkeit noch, wenn wir uns denken sollen, ein Timotheus oder Silas, oder der, welcher sich in ihre Stelle hineindachte, habe den Faden der persönlichen Erzählung durch die seltsamste Fügung des Zufalls genau an dem Orte wiedergefunden, an dem er ihn um mehrere Kapitel früher verloren hatte. Soll endlich ein Silas oder Timotheus wirklich der Verfasser der Apostelgeschichte gewesen sein, oder wäre er auch nur von Anfang an dafür ausgegeben worden, so bliebe es ganz unbegreiflich, dass die Ueberlieferung durchaus nur den Lukas als diesen Verfasser zu nennen weiss, und eben dieses muss auch von jedem andern Begleiter des Paulus gelten, auf den man das *ἡμεῖς* könnte beziehen wollen. Alles spricht vielmehr dafür, dass nur Lukas von Anfang an

Digitized by Google

als Verfasser der Apostelgeschichte genannt wurde. Schon der Prolog der beiden lukanischen Schriften macht es sehr unwahrscheinlich, dass diese anonym erschienen sein sollten, denn wer wird seinen Lesern den nennen, dem er sein Buch dedicirt hat, seinen eigenen Namen aber verschweigen? oder wenn die Dedikation eine blos fingirte sein sollte, welchen Zweck hätte die Fiktion haben können, als den Ursprung der Schrift zu beglaubigen, welche dann aber keine anonyme sein durfte? Ebenso setzt das mehrbesprochene „Wir" voraus, dass dem Leser bekannt war, wer so in der ersten Person redet; woher anders aber, als aus der Ueberschrift, konnte ihm diess bekannt sein? Diese hat daher aller Wahrscheinlichkeit nach schon den Namen des Verfassers enthalten. Dann kann aber dieser Name kein anderer gewesen sein, als der des Lukas, denn von jedem andern müsste sich doch in der Ueberlieferung irgend eine Spur erhalten haben. Das scheint daher unzweifelhaft, dass sich unsere Schrift schon bei ihrem ersten Erscheinen für ein Werk des Lukas, eines Begleiters von Paulus, ausgab.

Eine ganz andere Frage ist freilich, ob sie auch wirklich von diesem Begleiter des Paulus verfasst ist. Ihr blosses Selbstzeugniss kann diess natürlich nicht beweisen; soll aber dieses Zeugniss desshalb glaubwürdiger sein, als ein anderes, weil es einer Schrift von christlich religiösem Charakter angehört, so ist gerade dieser Umstand, weit entfernt seine Glaubwürdigkeit zu erhöhen, vielmehr geeignet, sie zu vermindern, denn es liegt in der Natur der Sache, dass der reine historische Sinn, und ebendamit auch die Scheu vor litterarischer Unterschiebung, um so mehr zurücktritt, je ausschliesslicher der Einzelne von einem anderweitigen Interesse beherrscht ist; auch zeigt die Erfahrung zur Genüge, dass gerade auf dem Gebiete der religiösen Litteratur die Unterschiebung von Schriften besonders häufig war, und dass weder die altjüdische und altchristliche Zeit überhaupt, noch auch insbesondere die Schriften unseres Kanons von dieser Regel auszunehmen sind. Die landläufigen Vorwürfe vollends, dass bei dieser Ansicht die „heiligen" Schriftsteller zu Betrügern, Fälschern u. s. w. gemacht würden, verdienen kaum noch eine Widerlegung; wer sich noch nicht so viel klar gemacht hat, dass man vernünftiger Weise einen Schriftsteller nicht schon vor der Untersuchung heilig sprechen kann, wer missliebige wissenschaftliche

Digitized by Google

Ergebnisse vor aller Prüfung durch moralische Abschreckung vernichten möchte, mit dem ist eine wissenschaftliche Verständigung kaum zu hoffen. Es handelt sich ja aber hier überhaupt nicht um Betrug und Fälschung, sondern ganz einfach um die Frage, ob der Verfasser der Apostelgeschichte für die Verbreitung seiner Schrift ein Verfahren befolgt hat, von dem sich durch eine Menge der schlagendsten Beispiele darthun lässt, dass ihm in jener Zeit und in jenem Kreise durchaus nicht die Bedenken im Weg standen, die es uns machen würde, und dass es damals vielfach auch von solchen befolgt wurde, an deren Moralität zu zweifeln wir keinen Grund haben [1]).

Auch die kirchliche Ueberlieferung ist aber nicht von der Art, dass sie uns den lukanischen Ursprung der Apostelgeschichte mit einiger Sicherheit verbürgte. Das erste Zeugniss für denselben ist um ein volles Jahrhundert später, als ihre voraussetzliche Abfassungszeit, ihre blosse Existenz ist erst etwa um's Jahr 170 zu beweisen, und selbst das Dasein des dritten Evangeliums können wir nicht weiter hinauf verfolgen, als bis auf Justin und Marcion, d. h. bis um's Jahr 138 nach Christus. Wollen wir nun auch annehmen, Evangelium und Apostelgeschichte seien damals schon unter dem Namen des Lukas im Umlauf gewesen, so bleibt doch immer noch zwischen dem Tod des Apostels Paulus und dem ersten Zeugniss für ihr Dasein der Zeitraum von beiläufig 70 Jahren, und es ist sehr wahrscheinlich, dass wenigstens die Hälfte, vielleicht aber auch weit mehr, als die Hälfte von diesem Zeitraum später fällt, als der Tod eines Lukas und der meisten Gefährten von Paulus. Wir erhalten somit Raum genug für die Abfassung und Verbreitung pseudolukanischer Schriften, und wenn diese auch erst um's Jahr 120 verfasst sein sollten, so würde

1) Weiteres hierüber s. bei Baur in der Schrift gegen Thiersch S. 64 ff. und in diesen Jahrbb. 1846, 304 ff. Auch in späteren Zeiten haben Männer von dem entschiedensten Ernst der moralischen und religiösen Gesinnung litterarische Täuschungen zulässig gefunden, die streng genommen gleichfalls unter den Begriff der Fälschung fallen würden. So publicirte im Jahr 1534 selbst der rigoristische Farel einen pseudonymen Bericht über seine Disputation mit Fürbity, der sich in der Vorrede als das Werk eines katholischen Notars in Genf gibt, und zur Beglaubigung dieses Vorgebens den von Farel verachteten Fürbity lobt. Kirchhofer W. Farel I, 182.

Digitized by Google

ihre erste Benützung aller Wahrscheinlichkeit nach immerhin ebensoweit von ihrer Abfassungszeit abliegen, als die Benützung der pseudoignatianischen Briefe durch den angeblichen Polykarp von der Verbreitung derselben, oder das Citat der klementinischen Recognitionen bei Origenes von der letzten Redaktion dieser Schrift. Es ist aber überhaupt nicht nothwendig, dass ein unterschobenes Buch erst viele Jahre nach seiner Entstehung benützt werde. Um überhaupt Glauben zu finden, wird ein solches Buch in der Regel gleich Anfangs für ächt genommen werden müssen, und warum sollte es dann nicht auch als ächt benützt werden?

Sind wir hiemit für die Entscheidung über den Verfasser der Apostelgeschichte an die inneren Merkmale verwiesen, so wird es sich fragen: enthält diese Schrift Dinge, welche entweder den negativen Beweis liefern, dass sie nicht von Lukas, oder den positiven, dass sie von einem Andern verfasst ist? In dem einen wie in dem andern Fall wären wir genöthigt, ihrem Selbstzeugniss den Glauben zu versagen, findet sich dagegen nichts Derartiges in ihr, so würden wir allen Grund haben, ihrer eigenen Aussage und der kirchlichen Ueberlieferung zu glauben. Nun wissen wir von Lukas durchaus nichts Näheres; das einzige Datum, woran wir uns halten können, ist das, welches die Apostelgeschichte selbst an die Hand gibt, dass er ein Begleiter des Paulus gewesen sein soll. Die obige Frage bestimmt sich daher näher dahin; kann unsere Schrift von einem Begleiter des Paulus, und insbesondere von einem Solchen herrühren, welcher in dem c. 16, 10—18. c, 20, 4—28, 16 behandelten Zeitraum in seiner nächsten Umgebung gewesen ist, oder finden sich umgekehrt in ihr Spuren einer späteren Abfassungszeit und eines andern Verfassers?

Die erste von diesen Fragen zu verneinen, sind wir durch die Beschaffenheit der vorliegenden Geschichtserzählung berechtigt. Zwar kann man nicht erwarten, dass ein Gefährte des Apostels über alle die Vorfälle, von denen die Apostelgeschichte berichtet, vollständig unterrichtet sein musste. Was von demselben seiner Verbindung mit Paulus vorangieng, konnte ihm grossentheils unbekannt bleiben, und auch von späteren Vorgängen konnte er eine theilweise unsichere Kunde erhalten haben, wenn er nicht persönlich dabei war; diese Lücken aber durch nachträgliche Erkundigung bei Paulus und andern Augen-

Digitized by Google

zeugen auszufüllen, konnte er immerhin versäumt haben, wenn er nicht schon von Anfang an den Plan hatte, ein Werk, wie das vorliegende, zu schreiben. Aber doch ist diese Entschuldigung entfernt nicht ausreichend, um die geschichtlichen Unrichtigkeiten unserer Erzählung zu erklären. Wer mit Paulus nach Philippi gekommen und bei dem Vorfall, welcher seine Verhaftung veranlasste, zugegen war (16, 17), der konnte unmöglich über die weitere Entwicklung der Sache so schlecht unterrichtet sein, wie er diess gewesen sein müsste, wenn er v. 22 f. 26 — 39 in gutem Glauben niederschrieb; wer in den drei Jahren von der Abreise des Apostels aus Philippi bis zu seiner Ankunft in Rom in seiner nächsten Nähe war, der müsste mehr als unzuverlässig gewesen sein, um die Wunder des 28sten Kapitels (V. 7— 10) in dieser Weise zu berichten, der müsste gewusst haben, dass Paulus nicht so geredet und gehandelt hat, und nicht so geredet und gehandelt haben kann, wie ihn c. 21, 20 ff. 23, 6 ff. reden und handeln lässt, der sollte auch von den Vorträgen seines Apostels c. 22 und 26 (um die ephesinische Rede hier zu übergehen) so viel erfahren haben, dass er denselben nicht in so widersprechender und ungeschichtlicher Weise von seiner Bekehrung und seinem Aufenthalt in Jerusalem reden liesse. Ueberhaupt aber müsste ein solcher die Grundsätze und das Verfahren des Paulus hinreichend gekannt haben, um ein Verhalten, wie es ihm unsere Schrift gegenüber von den Juden und Judenchristen zuschreibt, und namentlich seine Billigung und Befolgung der angeblich auf dem Apostelconcil gefassten Beschlüsse unglaublich zu finden. Aber auch manches Andere können wir einem Gefährten des Paulus kaum zutrauen. Ein solcher musste doch von der Glossolalie, die sich gewiss nicht auf die korinthische Gemeinde beschränkte, eine genauere Kunde haben, als dass er sie für eine Rede in fremden Sprachen hielt, und ebenso müsste er gewusst haben, was in der apostolischen Zeit gewiss noch allgemein bekannt war, dass nicht Petrus, sondern Paulus, das Recht der Heidenbekehrung zuerst als bewussten Grundsatz behauptet und in Anwendung gebracht hat. Sollte daher unsere Schrift von einem Begleiter des Paulus herrühren, so könnte das Ungeschichtliche in derselben grossentheils nur aus absichtlicher Fiktion erklärt werden.

Nun lässt sich freilich nicht schlechthin behaupten, eine derartige Fiktion müsste einem Begleiter des Paulus unmöglich gewesen

Digitized by Google

sein. Wir selbst vermuthen ja in vielen Theilen der Apostelgeschichte eine tendenzmässige Umarbeitung der Geschichte, warum hätte diese, kann man fragen, einem Zeitgenossen des Apostels weniger möglich sein sollen, als einem Andern? Für uns ist der Verfasser der Apostelgeschichte, abgesehen von seiner Schrift, jedenfalls eine unbekannte Grösse; finden wir nun in dieser Schrift absichtlich historische Fiktionen, so scheint es keinen wesentlichen Unterschied zu begründen, ob wir den Urheber derselben um ein paar Jahrzehende früher oder später setzen. Indessen ist es doch nicht dasselbe, wenn ein Gefährte des Paulus das Selbsterlebte in seiner Erzählung um eines ungeschichtlichen Zwecks willen verändert, und wenn sich ein Späterer eben diese Freiheit mit einem aus der Ueberlieferung geschöpften Stoff erlaubt hat. Was wir selbst sehen und hören, prägt sich uns ungleich fester und bestimmter ein, als dasjenige, wovon uns nur Andere erzählen, von diesem erhalten wir in der Regel nur ein sehr unbestimmtes, von jenem ein bis in's Einzelne ausgeführtes und dem Gedächtniss mit der Kraft der gegenwärtigen Anschauung, mit der Lebendigkeit der persönlichen Empfindung eingeprägtes Bild, und wenn auch die Züge dieses Bildes späterhin theilweise wieder verblassen, und der Auffrischung durch die Einbildungskraft bedürfen, so wird es doch immer weit fester in der Erinnerung haften, als das, was uns nur von einem Dritten überliefert ist. In Beziehung auf Ereignisse, die er selbst miterlebt, oder aus der nächsten Nähe beobachtet hatte, musste der Verfasser unserer Schrift, falls er sie in seiner Darstellung ungetreu wiedergab, ein weit bestimmteres Bewusstsein von der Veränderung des Thatbestands haben, als hinsichtlich solcher, bei denen er nicht zugegen war; das blos Ueberlieferte konnte ihm weit eher als ein flüssiger Stoff erscheinen, den er nach dogmatischen Gesichtspunkten umzubilden, zum blossen Träger seiner Ideen, zum Mittel für praktisch religiöse Zwecke zu machen, sich befugt hielt, denn die Ueberlieferung wurde in der Kirche jener Zeit überhaupt nicht aus dem rein historischen, sondern aus dem religiösen und dogmatischen Gesichtspunkt betrachtet, und wenn die Einen ihre dogmatischen Voraussetzungen mittelst unbewusster Mythenbildung in die Geschichte der Vorzeit hineinlegten, so mochten Andere leicht auch einen Schritt weiter gehen, und dasselbe in tendenzlosem Pragmatismus thun, ohne dass sie doch damit die Geschichte zu

Digitized by Google

verfälschen glaubten, die sie ja vielmehr gerade so erzählten, wie es ihnen dem christlichen Interesse, also auch der Wahrheit gemäss schien. Nicht ebenso leicht war diese Verwechslung der idealen Wahrheit mit der geschichtlichen, der dogmatischen Wünsche mit den Thatsachen, bei Selbsterlebtem, weil hier die grössere Stärke der persönlichen Erinnerung den Schriftsteller bestimmter an den Widerspruch seiner Darstellung mit der Wirklichkeit mahnen musste. Nun ist es nach allen Analogien wahrscheinlicher, dass die neutestamentlichen Geschichtschreiber in der Umbildung der Geschichte, auch da, wo sie mit derselben eine bestimmte Absicht verfolgten, doch nicht mit dem vollen Bewusstsein über ihr Verfahren gehandelt haben, dass sie nicht die klar bewusste Absicht hatten, dem wirklichen Sachverhalt zu widersprechen, sondern dass sie, ohne kritischen Sinn und streng geschichtliches Interesse, den Werth und die Wahrheit einer Geschichtsdarstellung nur nach ihrem dogmatischen Charakter und ihrer religiösen Wirkung beurtheilend, die überlieferten Stoffe mehr in der Weise und mit der Freiheit des Künstlers behandelten, den Widerspruch aber, in den sie hiebei mit der wirklichen Geschichte geriethen, eben aus Mangel an historischem Sinn nur sehr unvollständig bemerkten [1]). Da nun eine derartige Umbildung der Geschichte

1) Dass eine solche Selbsttäuschung möglich sei, kann uns freilich unglaublich erscheinen, indessen gibt die Geschichte der Religion und Theologie in alter und neuerer Zeit unzählige Beispiele von einem ähnlichen Verhalten zum historisch Ueberlieferten. Wir brauchen die Belege nicht einmal aus der Geschichte der Mystik oder der Gnosis zu nehmen; wir brauchen auch nicht auf die Behauptungen der älteren Orthodoxie über den Inhalt der Bibel, oder auf die neutestamentliche und patristische Schriftauslegung zu verweisen, so klar es auch ist, dass derjenige, welcher dem offenbaren Wortsinn der h. Schrift um eines dogmatischen Interesses willen Gewalt anthut, aus demselben Grund auch der sonstigen Ueberlieferung Gewalt anzuthun sich nicht bedenken wird. Die Beispiele liegen noch näher. Oder gehörte mehr dazu, dass ein Lukas oder Johannes die Differenz ihrer Darstellung von der wirklichen Geschichte übersehen, als wenn in unserer kritischen Zeit unsere philosophirenden Orthodoxen den Widerspruch der Schelling'schen oder Hegel'schen oder Schleiermacher'schen Sätze und der neutestamentlichen Aussprüche übersehen haben?

Digitized by Google

einem ferner Stehenden weit eher möglich sein musste, als einem Augenzeugen; so ist es schon nach dieser Seite hin ungleich wahrscheinlicher, dass unser Verfasser ein Späterer, als dass er ein Begleiter des Apostels Paulus gewesen ist.

Alles dieses gilt natürlich in verstärktem Maasse, wenn statt des Lukas ein Timotheus oder Silas zum Verfasser der Apostelgeschichte gemacht werden soll, da diese in noch längerem und vertrauterem Verkehr mit Paulus standen, als jener. Ist es unwahrscheinlich, dass Lukas so Manches von dem geschrieben haben sollte, was unsere Schrift mittheilt, so ist es noch unwahrscheinlicher, dass die ungeschichtlichen Berichte über die Reise c. 11, 27 ff., über das Apostelconcil, über den Vorfall in Philippi von Silas, dass die unglaubliche Mittheilung über die Beschneidung des Timotheus von ihm selbst herrühren sollte, des Uebrigen, was sich Jedem darbietet, nicht zu erwähnen.

Es fehlt aber auch nicht an positiven Spuren von dem späteren Ursprung der lukanischen Schriften. Der Prolog des Evangeliums setzt bereits das Dasein einer zahlreichen Evangelienlitteratur voraus. Nun sind wir freilich über die Geschichte dieser Litteratur im Einzelnen zu wenig unterrichtet, um den Zeitpunkt, von wo an eine Vielheit von Evangelienschriften vorhanden war, genau zu bestimmen; doch ist es nicht wahrscheinlich, dass diese Ausbreitung der evangelischen Geschichtschreibung schon dem apostolischen Zeitalter selbst angehört, denn theils musste das Bedürfniss schriftlicher Evangelien erst dann in allgemeinerem Umfang erwachen, als die Generation der unmittelbaren Schüler Jesu, aus deren mündlicher Ueberlieferung man zuerst schöpfte, allmälig ausstarb, theils setzt die Vielheit solcher Evangelienschriften, bei der wesentlich dogmatischen Bedeutung derselben, auch eine Vielheit dogmatischer Richtungen voraus, wie sie sich schwerlich schon in dem apostolischen Zeitalter entwickelt hatte, das erst durch den einfachen Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus gespalten war. Und auch Lukas selbst bezeichnet seine Vorgänger nicht als unmittelbare Schüler Jesu, sondern als solche, die aus der Ueberlieferung der Letzteren geschöpft haben: „Viele haben versucht, die evangelische Geschichte zu erzählen, wie uns dieselbe von den Augenzeugen überliefert worden ist", hiebei ist doch wohl vorausgesetzt, dass die vielen Erzähler

Digitized by Google

nicht selbst Augenzeugen gewesen sind. Wenn aber schon Viele aus der nachapostolischen Generation dem Lukas als Schriftsteller vorangiengen, so werden wir ihn selbst entweder erst in die zweite, oder höchstens an das Ende der ersten Generation nach der apostolischen setzen dürfen. Bestimmter verweist uns in diese spätere Zeit die Behandlung der eschatologischen Reden Jesu bei Lukas. Zwar hat man gerade in diesen Reden den unumstösslichen Beweis dafür finden wollen, dass die Verfasser des ersten und dritten Evangeliums nicht nach dem Ende des apostolischen Zeitalters geschrieben haben können [1]). Denn da nach Luk. 21, 32. 9, 27. Matth. 24, 34. 16, 28 die Parusie Christi vor Ablauf eines Menschenalters erfolgen sollte, so müssen diese Stellen und die betreffenden Evangelien überhaupt niedergeschrieben sein, ehe der Erfolg diese Weissagung widerlegt hatte, also in den ersten 30—40 Jahren nach dem Tod Christi. Indessen hat Baur [2]) erschöpfend nachgewiesen, dass es durchaus nicht nothwendig ist, die γενεὰ, vor deren Verfluss die Parusie eintreten soll, auf einen Zeitraum von 30—40 Jahren zu beschränken, dass vielmehr mit diesem Ausdruck auch das menschliche Lebensalter in seiner längsten Dauer, ein römisches *saeculum*, oder eine Zeit von 100 bis auf 120 Jahre bezeichnet werden kann, dass Luk. 9, 27. Matth. 16, 28 durch die Worte: εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστώτων selbst auf diese Bedeutung hinweisen, dass auch in späterer Zeit, bis auf Trajan und Hadrian herab, die γενεὰ der Zeitgenossen Jesu als noch nicht ganz ausgestorben betrachtet wird, und mag auch die Weissagung Matth. 24, 34 ursprünglich einen früheren Eintritt der Parusie im Auge gehabt haben, so war doch ein später schreibender Evangelist durch nichts gehindert, sie im weitesten möglichen Umfang zu nehmen. Derselbe Gelehrte hat aber auch mit Recht bemerkt, dass gerade die Fassung der angeführten eschatologischen Reden bei Lukas, in ihrem Verhältniss zu der des Matthäus, die Erwartung einer baldigen sichtbaren Wiederkunft Christi unverkennbar zurückstellt. Dass die sichtbare Parusie selbst dem Lukas fremd sei,

1) Der sächsische Anonymus in dem mehrerwähnten Sendschreiben an Baur S. 54.

2) Theol. Jahrbb. 1849, 316 ff. vgl. auch Hilgenfeld, die Evv. Justins u. s. w. S. 367 f.

Digitized by Google

möchte ich zwar wegen c. 21, 27 nicht sagen, um so auffallender ist aber das Verhalten des Lukas zu allen den Aussprüchen, welche die Nähe der Parusie betreffen. Während Matth. 16, 28 geweissagt wird, einige der Anwesenden sollen nicht sterben, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τῦ ἀνθρώπυ ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτῦ, so heisst es statt dessen bei Lukas 9, 27 blos unbestimmt: ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τῦ θεῦ, während Matthäus 26, 64 Jesum erklären lässt: ἀπάρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τῦ ὐρανῦ, so sagt er Luk. 22, 69 nur: ἀπὸ τῦ νῦν ἔσαι ὁ υἱ. τ. ἀ. καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τῦ θεῦ, von der demnächst bevorstehenden Wiederkunft auf den Wolken schweigt er; sehr bezeichnend ist endlich die Umbildung der von Matthäus c. 24 berichteten Reden im 21sten Kapitel des Lukas. Gleich das Thema der Erörterung wird von Lukas anders bestimmt, als von seinem Vorgänger: nachdem Jesus die bevorstehende Zerstörung des Tempels angekündigt hat, fragen die Apostel Matth. 24, 3: πότε ταῦτα ἔσαι καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρυσίας καὶ τῆς συντελείας τῦ αἰῶνος; Luk. V. 7, lässt sie statt dieser zweiten, auf die Parusie bezüglichen Frage nur die erste mit andern Worten wiederholen: τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι; demgemäss bezieht sich auch die Antwort Jesu, welche bei Matthäus immer die Zerstörung Jerusalems und die Parusie als zwei nahe mit einander verknüpfte Ereignisse zusammenfasst, bei Lukas zunächst nur auf die erstere, und während er diese bestimmter als die des Jahrs 70 bezeichnet, so lässt er dagegen die Parusie immer nur in entfernterem Ausblick erscheinen. Bei Matthäus entwickelt sich die Weissagung so: Als Vorzeichen der Parusie (ἀρχὴ ὠδίνων V. 8) wird Kriegs- und Hungersnoth, Seuchen und Erdbeben, und gleichzeitig (τότε V. 9) heftige Christenverfolgung erwartet, falsche Propheten sollen auftreten, und das Evangelium soll allgemein verkündigt werden, καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος (V. 14). Diese letzte Katastrophe selbst beginnt mit der Entweihung des Tempels, welche Daniel geweissagt hat, wenn diese eintritt, soll sich Alles flüchten, denn dann soll (V. 21 f.) eine Noth sein, wie keine je war, noch sein wird, eine Noth, in der das ganze Menschengeschlecht (πᾶσα σὰρξ) umkommen würde, wenn ihre Dauer nicht um der Christen willen verkürzt würde. Unmittelbar darauf aber (εὐθέως μετὰ τὴν θλῖψιν

Digitized by Google

τῶν ἡμερῶν ἐκείνων V. 29 soll sich Sonne und Mond verfinstern, Sterne sollen vom Himmel fallen, und der Messias in den Wolken erscheinen. Nach der Darstellung des Lukas sollen die Christenverfolgungen (V. 12) den Kriegen, Seuchen u. s. f. vorangehen; die Zeit der letzteren wird nicht näher bestimmt, soll aber, wie es scheint, durch die Weglassung der Worte Matth. 24, 8 (ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων), und durch die Unterbrechung des Zusammenhangs zwischen V. 9 und 10 (wo Luk. das γὰρ des Matth. streicht und dafür τότε ἔλεγεν αὐτοῖς einschaltet), tiefer herabgerückt werden, als bei Matthäus; statt dass sich Matth. 24, 15 ff. unmittelbar an die Entweihung des Tempels die Parusie anschliesst, und diese selbst mit zu dem τέλος V. 14 gerechnet wird, sagt Luk. V. 20 die Worte τότε ἥξει τὸ τέλος auswerfend, nur: ὅταν δὲ ἴδητε κυκλυμένην ὑπὸ στρατοπέδων τὴν Ἱερουσαλήμ, τότε γνῶτε, ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς, hierauf erfolgt die Ermahnung zur Flucht und die Schilderung der Nothzeit ähnlich, wie bei Matthäus, aber während dieser die Noth als eine ganz allgemeine beschrieben hatte, wird sie von Lukas speciell auf die Juden bezogen [1]) und was zunächst auf sie folgt, ist V. 24 nur die Zerstörung Jerusalems; nach dieser soll (statt des εὐθέως Matth. 24, 29) noch eine längere Zeit vergehen, bis die Periode der heidnischen Herrschaft abgelaufen ist (ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν V. 24), und dann erst, in einem nicht näher bestimmten Zeitpunkt, soll die Parusie eintreten, V. 25 ff. Dass wir uns aber diesen nicht zu nahe denken dürfen, hat der Evangelist schon V. 8 ausgesprochen, wo er der Warnung des Matthäus vor den falschen Messiasen auch die Warnung vor naher Erwartung des Weltendes beifügt (πολλοὶ ἐλεύσονται . . λέγοντες, ὅτι ἐγώ εἰμι καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικε). Für denselben Zweck hat er ja auch schon früher (19, 11 ff.) die Parabel von den anvertrauten Talenten benützt, wenn er dieser V. 11 ausdrücklich die Bestimmung gibt, die Vorstellung zu widerlegen, ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι, und zu dem Ende ausdrücklich hervorhebt, dass der ἄνθρωπος εὐγενὴς in ein weit entlegenes Land verreist sei [2]), und ebenso lässt er Apg. 1, 6 f. Jesus der Meinung, als ob das Messiasreich so schnell zu er-

1) V. 23: ἔσται γὰρ ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ.

2) S. Baur, Unters. über d. Evv. S. 408 f.

Digitized by Google

warten sei, durch eine Ermahnung zur Geduld vorbeugen. Nach allem diesem kann er die γενεὰ, vor deren Ablauf Alles geschehen solle, nur in der weitesten Ausdehnung des Worts genommen haben, wenn er nicht am Ende diesen Ausspruch gar schon durch irgend eine von den Auslegungen umdeutete, mit denen man ihn später unschädlich gemacht hat. Jedenfalls ist die Sorgfalt unverkennbar, die er anwendet, um die Parusie Christi in eine grössere Ferne zu rücken, als Matthäus, sie von dem Strafgericht über Jerusalem bestimmt loszutrennen, und sie erst längere Zeit nach diesem Ereigniss eintreten zu lassen. Diess setzt aber voraus, dass er selbst auch erst in einer Zeit geschrieben hat, in welcher die Zerstörung Jerusalems schon in einiger Ferne lag, und in welcher sich die Nothwendigkeit thatsächlich herausgestellt hatte, sich das Weltende durch viele Jahre von jener getrennt zu denken, denn das ist wenigstens sonst der durchgängige Charakter dieser eschatologischen Erwartungen, dass ihr Ziel nie weiter hinausgerückt wurde, als in die nächste Zukunft, und dass man sich erst spät an den Gedanken einer längeren geschichtlichen Entwicklung des Christenthums auf der Erde gewöhnte. Ist es nun schon bei Matthäus unverkennbar, dass seine Fassung der eschatologischen Reden weder vor noch auch unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems, sondern nur in die Zeit zu verlegen ist, als sich diese Stadt schon nicht mehr ganz kurz in den Händen der Römer befand, (denn sonst würde er wohl die Parusie an ihre Zerstörung selbst, nicht an den Zustand der Verwüstung, das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως V. 15. anknüpfen), so muss Lukas sein Evangelium noch später verfasst haben, als bereits eine längere Zeit (καιροὶ 21, 24) seit dem Untergang des Tempels verstrichen war. Wollen wir nun die einzelnen Fristen nicht zu kurz setzen, so werden wir für die Entstehung des Evangeliums wenigstens bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts, vielleicht aber auch um ein oder zwei Jahrzehende weiter herabgehen müssen.

In der Apostelgeschichte selbst sind es hauptsächlich zwei Züge, welche auf eine spätere Abfassungszeit dieser Schrift hinweisen. Für's Erste scheint dieselbe schon eine Sagenbildung vorauszusetzen, die weder der apostolischen noch auch der unmittelbar darauf folgenden Zeit angehören kann, und für's Zweite macht ihre ganze Tendenz eine längere Entwicklung der Gegensätze wahrscheinlich, mit deren Ausgleichung sie bemüht ist. Der erste von diesen Zügen

Digitized by Google

ergibt sich schon aus der Parallele zwischen Paulus und den Uraposteln. Wir haben früher gesehen, dass diese Parallele nicht in dem geschichtlichen Thatbestand selbst begründet, sondern nur aus einer absichtlichen Gleichbildung beider Seiten zu erklären ist. Hiebei fällt nun allerdings bei einem Theil der Erzählungen die grössere Ursprünglichkeit auf die paulinische Seite: die Verfolgungsgeschichten c. 3—5 sind wohl nur aus dem Wunsch entstanden, den vielen Leiden des Paulus ihr Gegenbild bei den Uraposteln zu geben, und in der Geschichte der Letzteren ist die Erzählung des zwölften Kapitels die einzige dem Verfasser durch die Ueberlieferung gegebene Verfolgung: ebenso konnten wir in der Bekehrung des Kornelius nur eine Nachbildung der paulinischen Heidenmission erkennen, welche sich selbst für die geschichtliche Vorgängerin derselben ausgibt. Dagegen scheinen die petrinischen Wunder wirklich das Vorbild der paulinischen gewesen zu sein, denn theils weisen überhaupt diese Wundererzählungen mehr auf den Boden des wundersüchtigen Judenchristenthums, theils bürgt bei der Heilung der Tabitha die früher [1]) aufgezeigte Uebereinstimmung mit dem petrinischen Markusevangelium auch dann, wenn nicht dieses selbst, sondern nur eine von seinen Quellenschriften hier benützt ist, bei der Erzählung vom Magier Simon, wie sogleich gezeigt werden soll, ihr Zusammenhang mit der Simonssage Justins und der Klementinen für ihren judenchristlichen Ursprung. Auch konnte unser Verfasser, seiner ganzen Tendenz nach, kein Interesse haben, petrinische Wunder zu erfinden, ein Ueberschuss paulinischer Wunderthätigkeit hätte ihm vielmehr zur Verherrlichung seines Apostels nur willkommen sein können; wenn er daher doch eine bedeutende Anzahl solcher Wunder berichtet, so hat es zum Voraus alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass ihm diese schon durch eine petrinische Ueberlieferung an die Hand gegeben waren. Diese Ueberlieferung ist aber wohl schwerlich so ganz frühen Ursprungs. Man beachte in dieser Beziehung namentlich die Simonssage und die Erzählung vom Pfingstfest. Die Verwandlung der wirklichen, im apostolischen Zeitalter vorkommenden Glossolalie in ein Reden in fremden Sprachen setzt voraus, dass nicht blos die gegenwärtige Anschauung, sondern auch die lebendige

1) 1849, 3, 385 nach Baur, Paulus S. 192.

Digitized by Google

Erinnerung an dieses Charisma verschwunden war, oder dass wenigstens das apostolische Zeitalter ferne genug lag, um ihm eine wesentlich andere Erscheinung desselben zuzutrauen, als der Folgezeit, und diess um so mehr, da unser Verfasser diese Glossolalie nicht etwa nur bei der Geistesausgiessung des Pfingsttags, sondern auch bei der Bekehrung des Kornelius und der Taufe der Johannesjünger eintreten lässt, da er mithin das Reden in fremden Sprachen [1]) für die regelmässige Form des Charisma in der apostolischen Zeit gehalten haben muss. Diese Vorstellung konnte sich wohl erst längere Jahre nach dem Ende dieser Zeit selbst bilden. Ebenso verhält es sich mit der Simonssage. Wir sind allerdings über das Alter und den Ursprung dieser Sage sehr unvollständig unterrichtet, aber das ist höchst wahrscheinlich, dass sie nicht erst aus der Stelle der Apostelgeschichte entstanden, sondern vielmehr von dieser aus einer älteren Ueberlieferung aufgenommen worden ist. Hat auch der letzte Ueberarbeiter der klementinischen Recognitionen unsere Schrift benützt (s. o.), so ist diess doch von dem antipaulinischen Verfasser der Homilien, und noch mehr von dem Urheber oder den Urhebern derjenigen Schriften höchst unwahrscheinlich, welche sowohl den Homilien, als den Recognitionen zu Grunde liegen. Dass aber auch schon diesen die Person des Magiers nicht fehlte, lässt sich nicht bezweifeln. Auch in Justins Bericht ist kein Zug, der auf die Apostelgeschichte, als seine Quelle, zurückwiese. Die Sage von Simon muss daher unabhängig von dieser Schrift in der judenchristlichen Tradition existirt haben. Andererseits trifft aber der Simon der Apostelgeschichte mit dem sagenhaften Justins und der Klementinen in so wesentlichen Zügen zusammen, dass wir schon früher [2]) jenen von diesem nicht trennen, sondern beide nur für das Geschöpf einer und derselben Sage erklären konnten. Mag nun dieser Simon eine rein mythische Person sein, wie unsere frühere Abhandlung wahrscheinlich fand, oder mag ihm ein geschichtliches Individuum, ein samaritanischer Pseudomessias, zu Grunde liegen, wie Ritschl annimmt [3]), jedenfalls erscheint er

1) Dass er auch bei der späteren Glossolalie nur an dieses denken kann, ist schon Jahrg. 1849, 1, 22 bemerkt worden.
2) Jahrg. 1849, 3, 377 ff.
3) Entst. der altkath. Kirche S. 161 f.

Digitized by Google

schon in den ältesten Berichten, bei Justin und in den klementinischen Recognitionen I, 72, noch bestimmter klem. Hom. II, 22. Rec. II, 12. III, 47 als Repräsentant eines gnostischen Systems; ein solcher gnostische Zug liegt aber auch schon in der Angabe unserer Schrift 8, 10, dass er als die δύναμις θεῦ ἡ μεγάλη verehrt worden sei. Diese Angabe ist denen der übrigen Berichterstatter so gleichartig, dass wir kaum umhin können, schon hier eine Beziehung auf gnostische Theorien zu vermuthen, wenn gleich die Figur der Helena, ein, wie es scheint, auf die valentinianische Syzygientheorie gemünzter Zug, hier noch fehlt. Da es nun nicht wahrscheinlich ist, dass die Gnosis auch nur mit ihren Anfängen in's erste Jahrhundert, oder wenigstens über die letzten Jahre desselben, hinaufreicht, die Entstehung der Simonssage aber mit dem ersten Auftreten der gnostischen Lehre, auf welche sie sich ursprünglich bezieht, und ihre Benützung durch Lukas mit ihrer ersten Entstehung auch nicht unmittelbar zusammenfallen kann, so wird durch dieses Datum die Abfassung unserer Schrift immer noch um ein Geraumes über den Anfang des zweiten Jahrhunderts, bis in das zweite oder dritte Jahrzehend desselben, herabgerückt.

Auch die ganze Tendenz unserer Schrift verweist sie in ein späteres Stadium der kirchlichen Entwicklung. Ein so durchdachter Versuch der Vermittlung zwischen den kirchlichen Partheien war wohl kaum früher möglich, als nachdem diese Partheien selbst sich längere Zeit mit einander gemessen, die wesentlichen Streitpunkte zu klarem Bewusstsein herausgearbeitet, das Gemeinsame, worin sie übereinkamen, in seiner Bedeutung zu erkennen begonnen hatten. Das ist wenigstens auch sonst der Gang solcher Partheiverhandlungen, dass zuerst der Gegensatz der Richtungen am Stärksten betont, das, worin man übereinstimmt, am Meisten zurückgestellt wird, und dass erst im weitern Verlaufe die Gegensätze sich allmälig abstumpfen, die gemeinsamen Zwecke und Voraussetzungen deutlicher hervortreten, vermittelnde Bestimmungen gesucht, Friedensvorschläge und Zugeständnisse von beiden Seiten gemacht werden. So werden wir uns auch den Gang des merkwürdigen Partheikampfs in der urchristlichen Kirche vorstellen müssen, und wir sind auch nicht von allen Belegen für die Richtigkeit dieser Vorstellung verlassen. Wie schroff stehen sich Anfangs noch, trotz der Uebereinkunft in Jerusalem, die Partheien

Digitized by Google

gegenüber! Wie wenig ist noch von gegenseitigen Zugeständnissen die Rede, wenn einerseits Paulus das ganze Princip des Judenchristenthums, die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes, ohne alle Einschränkung verwirft, und Jedem, der an Gesetz und Beschneidung noch festhält, einen Antheil am christlichen Messiasreich abspricht (Gal. 3, 10. 5, 2 ff. u. ö.), wenn andererseits die Judenchristen von der Parthei des Jakobus den Unbeschnittenen die Anerkennung als Glaubensgenossen verweigern (Gal. 2, 11 ff.), wenn die gleiche Parthei den Heidenapostel, wie wir aus den Korintherbriefen sehen, gar nicht als Apostel gelten lassen wollte, wenn der Apostel Johannes in der Apokalypse (c. 2. 3) die paulinische Sitte des Götzenopferfleischessens und die Uebertretung der mosaischen Ehegesetze (die πορνεία [1]) als eine Teufelslehre mit den gehässigsten Namen bezeichnet! Kein Christenthum im Judenthum, ist das Losungswort auf der einen Seite, kein Christenthum ausser dem Judenthum auf der andern; und wird auch dieser letztere Grundsatz schon in der Apokalypse, ja schon bei dem Vertrag in Jerusalem Gal. 2, 9 so weit gemildert, dass die Thatsache der Heidenbekehrung anerkannt wird (Apok. 7, 9 ff.), so sollen doch die bekehrten Heiden um so mehr an die Gebräuche des weitern Proselytenthums (Enthaltung vom Götzenopferfleisch und der πορνεία) gebunden sein, und nur die Judenchristen werden als der eigentliche Stamm der christlichen Theokratie anerkannt (Apok. 7, 1 ff. 14, 1). Eine etwas grössere Annäherung der beiden Theile finden wir schon im Ebräer- und Jakobusbrief [2]), aber doch tritt der Gegensatz derselben hier noch entschieden in den Vordergrund, und während in der Apostelgeschichte den Partheien ein friedliches Nebeneinanderbestehen vorgeschlagen wird, macht dort noch jede derselben den Versuch, die

1) M. s. hierüber Jahrg. 1849, 451 f. 1850, 357 ff. Baur, Paulus S. 140 ff. Ritschl, Entst. der altkath. Kirche S. 114 ff., der aber mit Unrecht behauptet, auch Paulus sei mit dem Apostoldekret Apg. c. 15 im Resultat einig, denn dieses verlangt die Enthaltung vom Götzenopferfleisch unbedingt, als unerlässlich für alle Christen, Paulus verlangt sie nur für den Fall, wenn man dadurch Andern Anstoss gebe, erklärt aber im Uebrigen den Genuss des Götzenopferfleisches ausdrücklich für erlaubt.

2) S. Schwegler, Nachap. Zeit. II, 315 ff. I, 444 f.

Digitized by Google

andere, wenn auch unter theilweisem Eingehen auf ihre Ideen, auszuschliessen. Aehnlich verhält sich der angebliche Brief des Barnabas zum Judenchristenthum. Nun lässt sich freilich durchaus nicht behaupten, dass eine vermittelnde Schrift, wie die Apostelgeschichte, nothwendig später sein müsse, als jede, die einen Partheistandpunkt strenger festhält; aber wenn wir in der Apostelgeschichte nicht blos überhaupt eine Vermittlung zwischen den Partheien versucht finden, sondern wenn wir auch hiebei einen Hauptstreitpunkt der früheren Zeit, die Differenz über Glauben und Werke, kaum berührt, und Alles auf die praktische Frage nach der fortdauernden Gültigkeit des mosaischen Gesetzes und der Zulässigkeit der Heidenbekehrung zurückgeführt sehen, so ist es wahrscheinlich, dass diese Schrift einer Zeit angehört, in welcher die Bedeutung des dogmatischen Gegensatzes zwischen Paulinern und Judaisten bereits zurückgetreten war. Diess scheint aber, bei der Lebhaftigkeit, mit welcher der Gegensatz des Glaubens und der Werke noch im Ebräer- und Jakobusbrief erörtert wird, nicht vor, und wohl eher erst einige Zeit nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts der Fall gewesen zu sein.

Aus derselben Zeit scheinen einige kleinere Züge zu stammen. Dass die kurze und unbestimmte Bezeichnung der ephesinischen Irrlehrer c. 20, 29 f. mit den übrigen Schilderungen der Häretiker im zweiten Jahrhundert zusammentrifft, habe ich schon Jahrg. 1849, 552 f. nachgewiesen; ob sich die Worte auf Gnostiker beziehen, lässt sich nicht ausmachen, wenn aber unsere Schrift in der Simonssage die Anfänge der Gnosis schon voraussetzt, so ist diess nicht unwahrscheinlich. Auch darauf wurde schon an einem andern Orte[1]) aufmerksam gemacht, dass die Aussicht des Stephanus, 7, 59, unmittelbar nach seinem Tode zu Christus zu kommen, auf die Vorstellung des zweiten Jahrhunderts hinweist, wornach es ein Vorrecht der Märtyrer sein sollte, dass sie die Zeit bis zur Auferstehung nicht in dem unteren, sondern in dem oberen Paradiese zubringen sollten; sonst wenigstens lässt unser Verfasser auch die Frommen nur in das untere Paradies im Hades eintreten, Ev. 16, 22 ff. Besondere Beachtung verdienen aber einige Züge, welche auf die Anfänge einer

1) Theol. Jahrb. 1847, 402 ff.

Digitized by Google

hierarchischen Verfassung hindeuten. Dahin gehört 1, 17 der vom Verräther Judas gebrauchte Ausdruck: ἔλαχε τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης, falls nämlich diese Bezeichnung des Apostelamts schon auf die Vorstellung von dem geistlichen Amte, als kirchlicher Institution, Rücksicht nimmt; dass diess aber wirklich der Fall sei, ist um so wahrscheinlicher, da auch V. 20 das Apostelamt als ἐπισκοπή bezeichnet ist; denn aus der Stelle Ps. 109, 8 (τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος) wird hier bewiesen, dass ein Nachfolger für den Verräther gewählt werden müsse. Eine ἐπισκοπή ist aber das Apostelamt nicht blos im allgemeineren Sinne, sofern den Aposteln die Leitung der christlichen Gemeinde zukommt, sondern noch bestimmter, sofern es als das Urbild des bischöflichen Amts in der Kirche, und als wesentlich identisch mit diesem betrachtet wird. Von diesem Standpunkt aus scheint auch die Erzählung c. 8, 14 ff. gebildet zu sein, wornach die von dem Diakonus Philippus getauften Samaritaner erst durch die Handauflegung der Apostel den heiligen Geist erhalten haben, denn lässt sich auch die Sitte, dass nur Bischöfe den Getauften die Konfirmation ertheilen konnten, in der Kirche erst um Cyprians Zeit mit Sicherheit nachweisen, so ist es doch sehr wohl denkbar, dass jene Erzählung schon in der judenchristlichen Ueberlieferung, welcher sie nach mehreren Spuren ursprünglich angehört (s. u.), mit den episkopalen Tendenzen in Zusammenhang stand, die sich hier gerade sehr frühe geregt haben. Wenn wenigstens schon in der διαμαρτυρία Ἰακώβου (c. 2. 3. 5) und dem Brief des Petrus an Jakobus, zwei den klementinischen Homilien vorangestellten Stücken, deren höheres Alter Hilgenfeld gewiss richtig erkannt hat[1]), die bischöfliche Verfassung vorausgesetzt, und Jakobus als der erste christliche Bischof behandelt wird, und wenn eben dieses auch nach Hegesipp (b. Eus. K.G. IV, 22, 2) ebionitische Tradition war, so kann es gar nicht auffallen, in demselben Kreise auch eine Erzählung zu finden, welche den Vorzug der bischöflichen Würde an ihrem apostolischen Urbild so, wie hier geschieht, darstellt. Mit geringerer Wahrscheinlichkeit lässt sich der Apostelkonvent c. 15 als Nachbildung des Synodalinstituts betrachten, denn theils ist das Alter der Synoden nicht so weit hinauf nachzuweisen,

2) Klement. Rec. und Hom. S. 26 ff.

Digitized by Google

theils ist auch jener sog. Apostelkonvent nicht eine Versammlung von Gemeindevorstehern, sondern eine jerusalemitische Gemeindeversammlung; dagegen drückt sich in der befehlenden Stellung, welche hier den Jerusalemiten gegenüber von Paulus und den Heidenchristen angewiesen wird, und namentlich in V. 28 eine Vorstellung vom Apostelkollegium und seinen Befugnissen aus, die offenbar ungeschichtlich keiner zu frühen Periode angehören dürfte. — Dass auch das sichtbare Bestreben der Apostelgeschichte, die politischen Anschuldigungen gegen das Christenthum zurückzuweisen, die Verhältnisse der trajanischen oder nachtrajanischen Zeit voraussetze, ist von Schwegler[1]) scharfsinnig bemerkt worden.

Machen es nun alle diese Anzeichen wahrscheinlich, dass unsere Schrift nicht vor dem Anfang, und wohl kaum vor dem zweiten Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts entstanden ist, so findet sich andererseits auch ausser den äusseren Spuren vom Dasein des dritten Evangeliums, in ihr selbst Mehreres, was uns verbietet, ihre Abfassungszeit zu tief herabzusetzen. Die Apostelgeschichte weist mit ihrer ganzen Tendenz auf die Zeit hin, in welcher sich die kirchliche Entwicklung noch um den Gegensatz des Paulinismus und Judaismus drehte, und dieser noch durch keinen weitergreifenden Kampf in den Hintergrund gedrängt war, in die Zeit, welche der durch die Gnosis hervorgerufenen Bewegung vorangieng. Ist auch die Gnosis selbst nach einer Seite extremer Paulinismus, und sind insofern die Verhandlungen des gnostischen Zeitalters immerhin eine Fortsetzung des früheren Streites zwischen paulinischem und judaistischem Christenthum, so ist doch der ursprüngliche Charakter des Paulinismus in der Gnosis so wesentlich verändert, dass seit ihrer allgemeineren Einwirkung auf die Kirche ganz andere Streitfragen in den Vordergrund treten, als früher, und dass auch der alte Kampf um die Geltung des mosaischen Gesetzes durch die Beziehung auf die gnostische Unterscheidung des Judengottes vom höchsten Gott eine wesentlich neue Wendung erhält. Von dieser Wendung des Partheikampfs enthält aber die Apostelgeschichte noch keine bestimmte Spuren. Zwar lässt uns die Simonssage bereits die Anfänge der Gnosis erblicken, aber die Gnosis erscheint hier noch in jüdischem Gewande; die Aus-

1) Nachap. Zeit. II, 119 vgl. S. 14 ff.

Digitized by Google

sage über Simon (c. 8, 10), er sei die δύναμις θεῦ ἡ μεγάλη, nöthigt uns noch nicht, über die Vorstellung einer göttlichen Emanation nach Art der Engel hinauszugehen, und den Gott, dessen Offenbarer der Magier sein soll, von dem Judengott zu unterscheiden; von göttlichen Kräften leitete auch Cerinth die Weltschöpfung und Gesetzgebung ab, ohne doch darum den Kreis des Judenthums überschreiten zu wollen, und die höchste dieser göttlichen Kräfte liess derselbe, mit andern Ebioniten, bei der Taufe auf Jesus herabkommen [1]). Die gleiche Messiasvorstellung würden wir in der Angabe über Simon suchen müssen, wenn wir mit Ritschl [2]) annehmen wollten, dass Simon ein samaritanischer Pseudomessias sei; aber auch wenn er keine historische Person, sondern mythischer Repräsentant einer bestimmten Denkweise ist, so findet sich doch in den Aeusserungen der Apostelgeschichte noch nichts, was uns hiefür auf die ausgebildetere Gnosis hinwiese, welche er allerdings bei Justin und in den klementinischen Homilien und Recognitionen zu vertreten hat [3]). Auch eine zweite Stelle, die an sich auf Gnostiker gehen könnte, c. 20, 29, lautet viel zu allgemein, um eine solche Beziehung nöthig zu machen, und so fehlt es überhaupt in unserer Schrift an jeder bestimmten Berücksichtigung der eigentlichen Gnosis. Wenn diese daher auch in dem Zeitpunkt, als die Apostelgeschichte verfasst wurde, ihren Lauf bereits begonnen hatte, so ist es doch nicht wahrscheinlich, dass sie auch schon für den Theil der Kirche, aus dem unser Buch herrührt, eine höhere Bedeutung gewonnen hatte; und da wir nun aus Justins grösserer Apologie (c. 26. 56. 58) sehen, dass diess in Rom, dem

---

1) M. s. Neander K.G. 1. A. II, 675 ff.

2) Entst. d. altkath. K. 161 f.

3) Auch die Schilderung Rec. I, 72, nach Hilgenfeld, klem. Rec. und Hom. S. 105 f. und Ritschl a. a. O. S. 158 f. auf die Basilidianische Gnosis bezüglich, unterscheidet sich von derjenigen der Apostelgeschichte gerade durch den Zug, worin das specifisch Gnostische derselben liegt. Simon behauptet hier, *se esse virtutem summam excelsi Dei, qui sit supra conditorem mundi.* Im Uebrigen könnte man nach dem früher Erörterten fragen, ob nicht der Unterschied dieser Stelle von der sonstigen Darstellung des Simon in den Recognitionen und Homilien nur aus einer Berücksichtigung der Apostelgeschichte herzuleiten ist.

Digitized by Google

wahrscheinlichen Geburtsort der Apostelgeschichte, um's Jahr 138 schon der Fall war, so werden wir für die Abfassung der Apostelgeschichte nicht unter das Jahr 130 herabgehen können.

Es erhellt diess auch noch von einer andern Seite. Wenn die Apg. c. 15. die Judenchristen den unbedingten Uebertritt der Heidenchristen zum Judenthum fordern lässt, ihrerseits dagegen die Entscheidung giebt, von den Heidenchristen sei nur die Befolgung der Proselytengesetze zu verlangen, die Judenchristen dagegen seien fortwährend zu Gesetz und Beschneidung verpflichtet, wenn aber diese Darstellung, allem Früheren zufolge, nicht aus der Geschichte der apostolischen Zeit, sondern aus den Verhältnissen und Bedürfnissen der Zeit geschöpft ist, aus der unsere Schrift stammt, so müssen in diesem Zeitpunkt nicht blos die Ansprüche der judenchristlichen Parthei im Ganzen noch die bezeichneten, sondern ihre Bedeutung muss auch noch so gross gewesen sein, dass sie mit jenen Ansprüchen durchzudringen Aussicht hatte, und dass selbst ein Pauliner Grund hatte, zu glauben, die Anerkennung eines selbständigen Heidenchristenthums lasse sich mit keinen geringeren Zugeständnissen erkaufen, als die unserer Schrift sind. Diese Verhältnisse sehen wir aber nicht allein um die Mitte und nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts verändert, wo bekanntlich selbst die Clementinen auf die Beschneidung der Heidenchristen verzichtet haben, sondern auch schon damals, als Justin sein Gespräch mit Trypho schrieb, bestanden sie nicht mehr in dieser Art. K. 47. dieser Schrift wird die Frage aufgeworfen, ob derjenige selig werden könne, der zwar an Christus glaube, daneben aber auch noch das Gesetz halte. Hierauf antwortet Justin: ein solcher Judenchrist könne selig werden, wofern er es sich nicht herausnehme, den Heidenchristen Gesetz und Beschneidung aufzudringen, und denen, welche sich nicht daran halten, die Seligkeit abzusprechen, wenn es gleich immerhin ein Beweis von Beschränktheit (τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης) sei, die Gebote, welche Moses dem Volke um seiner Herzenshärtigkeit willen gegeben habe, auch noch als Christ halten zu wollen. Dagegen seien sowohl diejenigen zu verwerfen, welche alle Gemeinschaft mit den das Gesetz haltenden Judenchristen abbrechen, wie auf der andern Seite die, welche die Haltung des Gesetzes auch von den Heidenchristen erzwingen, und die religiöse Gemeinschaft mit denselben an diese Bedingung knüpfen.

Digitized by Google

Was aber diejenigen Heidenchristen betrifft, welche sich im Sinn der strengen Judenchristen zur Annahme des Judenthums verstanden haben, so mögen solche vielleicht selig werden (σωθήσεσθαι ἴσως ὑπολαμβάνω). Es lässt sich nicht verkennen, dass die Stellung der Partheien hier eine andere ist, als in der Apg. Der Anspruch auf Beschneidung der Heidenchristen erscheint bei Justin bereits auf eine entschiedene Minderheit in der Kirche beschränkt, das strenge, ausschliessende Judenchristenthum, welches denselben erhob, ist im Begriff, als häretisch aus der Kirche auszuscheiden, denn Justin sagt nicht blos, dass er diese Meinung verwerfe, sondern er will auch die Seligkeit an die Anerkennung der unbeschnittenen Heidenchristen geknüpft wissen, mithin jenes exklusive Judenchristenthum nicht als wirkliches Christenthum gelten lassen. Aber auch das mildere Judenchristenthum, das sich mit der Haltung des Gesetzes auf sich selbst beschränkt, die Heiden dagegen freigiebt, dasjenige, welches die Apg. in ihren Concilienbeschlüssen verlangt, kann zu Justins Zeit nicht mehr die Mehrheit in der Kirche, oder wenigstens in der römischen Kirche, der die beiden Schriften angehören, gehabt haben, wenn selbst dieser dem Ebionitismus so nahe stehende Kirchenlehrer dasselbe nur als eine innerhalb der Kirche zu duldende Beschränktheit behandelt. Es liegt am Tage, die Befreiung des Christenthums vom Judenthum ist in Vergleich mit der Apg. um einen bedeutenden Schritt vorgerückt. Dasjenige Judenchristenthum, welches die Apg. als das herrschende voraussetzt, sehen wir bei Justin in eine Minderheit zurückgedrängt, die sich kaum noch in der Kirche behaupten kann, dasjenige, welches die Apg. als das höchste von der Gegenseite Erreichbare anstrebt, beginnt bereits seinen Rückzug in die Stellung einer blos geduldeten Parthei [1]). War diess der Stand der Partheien um

1) Ich kann insofern der Ansicht Ritschl's (Theol. Jahrb. 1847, 298) nicht beistimmen, der zu beweisen sucht, dass die Stellung der Partheien bei Justin und in der Apg. ganz dieselbe sei, muss vielmehr Schwegler ganz Recht geben, wenn er sagt (Nachap. Zeit. II, 118) von Justin werde bereits zugestanden, was die Apg. noch erbitte, ja ich muss diesen Unterschied noch weiter, als Schwegler a. a. O. ausdehnen. Wenn Ritschl a. a. O. weiter zeigen will, dass die Apg. überhaupt eine schon ziemlich weit fortgeschrittene Vermischung der paulinischen und judenchristli-

Digitized by Google

140—150, als der Justinische Dialog geschrieben wurde, so muss eine Schrift, die von den geschichtlichen Voraussetzungen der Apg. ausgeht, um ein Merkliches früher geschrieben sein; und wenn es nun aller Wahrscheinlichkeit nach zunächst die Gnosis war, welche den Sieg über das strenge Judenchristenthum entschied, den Widerspruch der judaistischen Parthei gegen ein selbständiges Heidenchristenthum durch ihren gefahrdrohenden Angriff verstummen machte, und ihre Verbindung mit dem früheren Gegner gegen den neuen Feind herbeiführte, so werden wir auch durch dieses Datum genöthigt, die Abfassung der Apg. früher zu setzen, als den Kampf der römischen Kirche mit der Gnosis, und auch nach dieser Seite hin ergiebt sich etwa das Jahr 130 als der späteste Termin, über den wir dieselbe nicht hinabrücken können, ja wenn wir den bedeutenden Abstand zwischen den in der Apg. und den von Justin vorausgesetzten Partheiverhältnissen bedenken, so ist es wahrscheinlich, dass sie noch um mehrere Jahre vor diesem äussersten Termin, etwa zwischen 110 und 125 n. Chr., verfasst ist.

Eine genauere Bestimmung ihrer Abfassungszeit wäre möglich, wenn wir über einige andere neutestamentliche Schriften in dieser Beziehung besser unterrichtet wären. Da das dritte Evangelium allen Anzeichen nach vom zweiten und vierten benützt worden ist, seinerseits aber das erste benützt hat, so liessen sich die Grenzpunkte, zwischen welche seine Abfassung fallen muss, und hieraus annähernd auch das Alter der Apg. feststellen, wenn wir genau wüssten, aus

---

chen Parthei voraussetze, so ist diese Behauptung auf Grund unserer Schrift selbst wesentlich zu beschränken. Die Ausgleichung der Partheien musste freilich schon begonnen haben, wenn eine Schrift, wie die Apg., Wirkung thun, ja wenn sie auch nur möglich sein sollte, aber sie kann noch nicht bis zu dem von dem Verfasser selbst angestrebten Punkte fortgeschritten gewesen sein, sonst hätte dieser nicht nöthig gehabt, mit einem solchen Aufwand von Mitteln auf diesen Zweck hinzuarbeiten. Wirklich weiss sich Ritschl S. 501 f. in Betreff der Proselytengesetze, welche Apg. 15. den Heidenchristen auferlegt werden, nur mit der Annahme zu helfen, der Verfasser habe diesen Anspruch auf Seiten der Judaisten vorgefunden, „und dieses Datum benutzt, ohne es zu verstehen", was bei einem solchen Angelpunkte der ganzen Schrift gewiss Niemand glaublich finden wird.

Digitized by Google

welcher Zeit die genannten Schriften herstammen. Allein diess ist bei ihnen um nichts sicherer, als bei den beiden Lukanischen Büchern; wir müssen daher auf die Hoffnung verzichten, von hier aus für die vorliegende Untersuchung etwas zu gewinnen, und aus demselben Grund unterlassen wir es auch, jenes Verhältniss des Lukasevangeliums zu den übrigen hier näher nachzuweisen. Die Apg. selbst berührt sich ausser dem Ebräer- und Jakobusbrief, von denen schon die Rede war, und den ächten paulinischen Briefen, die hier nicht in Betracht kommen, in ihrer ganzen Tendenz namentlich mit dem ersten Brief Petri und den zwei letzten Kapiteln des Römerbriefs [1]). Aber auch ihre Entstehungszeit ist um nichts sicherer, als die der Apg., und so könnten wir aus ihrem Verhältniss zu der letztern jedenfalls nur eine relative Zeitbestimmung über diese ableiten, die uns wenig nützen würde. Nur beiläufig mag daher hier bemerkt werden, dass mir der erste petrinische Brief nicht, nach Schwegelers Annahme, älter, sondern jünger, als unsere Schrift zu sein scheint, denn theils werden die Stellen, worin er mit dem Epheser- und Jakobusbrief zusammentrifft, bei seinem compilatorischen Charakter nur aus einer Benützung dieser Briefe durch ihn zu erklären sein, nicht umgekehrt, theils setzt er 5, 13. die Sage von der Anwesenheit des Petrus in Rom voraus, die von der Apg. wohl in der einen oder der andern Weise berücksichtigt sein würde, wenn sie ihr Verfasser schon vorfand.

Nach allen diesen Spuren werden wir die Entstehung der Apg. mit der meisten Wahrscheinlichkeit in das zweite oder dritte Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts verlegen können. Der Name ihres Verfassers, lässt sich natürlich, bei dem Fehlen jeder Spur, die uns hierauf leiten könnte, nicht angeben, aber wer sich die Aufgabe, die Bedingungen und die Grenzen einer derartigen Untersuchung klar gemacht hat, der wird auch seine Ausmittlung weder in dem vorliegenden, noch sonst in einem verwandten Falle verlangen [2]). Dagegen

1) S. Schwegler, Nachap. Zeit. II, 2 ff. Baur, Paulus 398 ff. Theol. Jahrb. VIII, 493 ff.

2) Es ist insofern sehr bezeichnend für den Standpunkt von Kritikern, wie Schwanbeck und der sächsische Anonymus, wenn Jener S. 125. 151 seiner mehrerwähnten Schrift meint, falls der Verfasser des Reiseberichts Apg. 16, 10. f. nicht Lukas sei, so müsse

Digitized by Google

macht es schon unsere frühere Nachweisung [1]) über die eigenthümliche Beziehung der Apg. auf die römische Gemeinde so gut, wie gewiss, dass es eben diese war, aus deren Mitte unsere Schrift hervorgieng; denn ein Buch, welches so ganz darauf berechnet ist, auf die römische Gemeinde zu wirken, muss auch in dieser Gemeinde entstanden sein, wer den Apostel Paulus so wesentlich als den Apostel der Römer auffasste, wie unser Verfasser, der muss selbst ein Römer, d. h. ein Angehöriger der römischen Kirche gewesen sein. Auch alles Andere stimmt aber hiezu auf's Beste. Dass gerade in Rom die petrinisch-judaistische Parthei und das Vorurtheil gegen Paulus sehr stark war, können wir schon aus dem Römerbrief abnehmen, der eben dieses Vorurtheil zu beschwichtigen bestimmt ist; dass aber die gleichen Verhältnisse auch nach dem Tode des Apostels noch fortdauerten, sehen wir aus Allem, was uns über den Zustand der römischen Kirche bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts herab bekannt ist. Wenn das judaistische Element um diese Zeit noch mächtig genug war, um aller Geschichte zum Trotz in einer allgemein geglaubten Sage den Petrus als den Mitbegründer, später sogar als den ersten Begründer und Bischof der römischen Kirche erscheinen zu lassen, wenn aus dem Boden dieser Kirche im Laufe des zweiten Jahrhunderts die üppige pseudoclementinische Litteratur mit ihrer schrof-

---

nachgewiesen werden, wer er denn sei, und erst mit diesem Schritt nehme die Untersuchung hierüber einen wissenschaftlichen Charakter an, und wenn ebenso Dieser S. 24 seines Sendschreibens an Baur einen Hauptvorzug seiner Kritik vor der Baur'schen darein setzt, dass er sich nachzuweisen bemühe, wer die Evangelien geschrieben habe. Ehe man sich dieses Vorzugs rühmt, müsste man doch vor Allem fragen, ob wir die Mittel haben, jenen Nachweis auf geschichtlichem Wege zu führen. Um aber freilich das Gewicht dieser Frage und die Schwierigkeit ihrer Bejahung zu begreifen, muss man sich über die älteste patristische Litteratur, die äusseren Zeugnisse für die neutestamentlichen Schriften und die Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts etwas besser orientirt haben, als der Anonymus, und eingehende Untersuchungen über diesen Gegenstand wenigstens richtig aufzufassen, und ohne solche Entstellungen wiederzugeben im Stande sein, wie er sie a. a. O. S. 22 f. sich erlaubt hat.

1) Jahrg. 1850, 3, 360 ff.

Digitized by Google

fen Polemik gegen den Heidenapostel hervorgewachsen ist, wenn der römische Theologe Justin den grossen Apostel der Römer völlig ignorirt, wenn der Verfasser von Röm. c. 15 den Paulus für die Kühnheit seines Schreibens an die Römer angelegentlich entschuldigt, und jeden Anspruch desselben auf eine Lehrbefugniss unter den Römern in Abrede zieht, wenn der paulinische Verfasser des ersten Briefs Petri die Lehre seines Apostels nur durch den Namen des Petrus in Rom (5, 13.) zu decken weiss, wenn der Ebionite Hegesipp (bei Eus. IV, 22, 1.) der römischen Kirche seiner Zeit ihre Orthodoxie im Sinne des Judenchristenthums (ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος) bezeugt, so muss noch tief in's zweite Jahrhundert hinein die Abneigung gegen Paulus und das paulinische Christenthum in Rom so starke Wurzeln gehabt haben, dass sich ein Pauliner, dem es um Versöhnung der Partheigegensätze zu thun war, zu einer Schrift, wie die Apg. veranlasst finden konnte. — Dazu kommt, dass auch die ersten Spuren von der Benützung der Lukanischen Schriften nach Rom weisen: Justin, und der Verfasser der clementinischen Homilien gehören dieser Stadt an; ebendaselbst scheint auch der Brief Polykarps verfasst zu sein, in dem zuerst eine Stelle der Apg. benützt wird; von Marcion wissen wir nicht, ob er sein Evangelium erst in Rom, oder schon früher zusammengestellt hat. Könnte man auch hieraus allein, bei der Mangelhaftigkeit unserer Kenntniss von der frühsten Verbreitung der neutestamentlichen Schriften, den römischen Ursprung der Apg. noch nicht erschliessen, so wird doch das, was uns innere Gründe darthun, durch diese Uebereinstimmung der geschichtlichen Spuren vom Dasein der Apg. bestätigt.

Wir betrachten demnach unsere Schrift als das Werk eines Pauliners aus der römischen Kirche, dessen Abfassungszeit am Wahrscheinlichsten zwischen die Jahre 110 u. 125 oder auch 130 nach Christus gesetzt wird. Von dem Zweck dieser Schrift ist bereits früher gesprochen worden, es übrigt uns nur noch die Frage nach den Quellen, die der Verfasser benützt haben könnte, und nach der Art ihrer Benützung.

(Schluss folgt.)

Digitized by Google

III.

Die Prädestinationslehre aus der Literargeschichte der reformirten Dogmatik nachgewiesen und wider EBRARD vertheidigt.

Von

Dr. Alex. Schweizer in Zürich.

1. Darlegung des Streites.

Als Moses Amyraldus zu Saumur gegen Mitte des 17ten Jahrhunderts das calvinisch-orthodoxe System, um es besser gegen die bekannten Einwürfe vertheidigen zu können, in einer neuen Methode dargestellt, glaubte der ältere Fried. Spanheim, 1642 von Genf nach Leyden versetzt, seinen rechtgläubigen Eifer schnell bethätigen zu sollen durch ein Programm über die Gnade und Gnadenwahl, in welchem die viel besprochene Neuerung Amyraut's als irrige Lehre dargestellt wurde. Das Programm, zwar nicht in den Buchhandel gegeben, wurde dann ein wenig versendet, auch nach Frankreich und Saumur selbst. Amyraut, als Professor und Pfarrer nicht gerne heimlich untergraben, liess durch den Pariser Prediger Charles Drélincourt Herrn Spanheim bedeuten, dass diese Art von Angriff die allergehässigste sei; Spanheim aber, der freilich Amyraut's Namen nicht genannt und in sehr anständigem Tone dessen Lehre missbilligt hatte, wollte nicht einsehen, dass ein Programm-Angriff überhaupt ein Angriff sei.

Dieselbe Geschichte ist nun etwas über 200 Jahre später wiedergekehrt. Ich habe das alte reformirte Lehrsystem aus den Quellen wieder dargestellt in meiner Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, Zürich 1844, 1847. Das Werk hat, weil ein

Digitized by Google

Theil jener alten Lehren uns fremd geworden, überrascht und viele Besprechungen veranlasst, die ich, jede Belehrung verdankend und jeden Einwurf gerne greifend, in einem Nachwort[1]) berücksichtigt habe; abweichende Ansichten wurden höchst anständig verhandelt. Ich setzte die zehnjährigen Studien in diesem Felde fort, um zu gründlicher Erledigung der obschwebenden Fragen eine Dogmengeschichte der reformirten Kirche vorzubereiten, Arbeiten, die mir zur Stunde noch nicht zum Abschlusse genügen.

Inzwischen ist nun eine Tendenz- und Parthei-Theologie aufgekommen, welche mit dem Scheine von Wissenschaft, ohne viel Forschens, Tendenzbücher, bisweilen mit Talent und Gewandtheit, in die Welt schickt, des Beifalls derer sicher, die dieser Tendenz huldigen. Lesen wir nur wieder jene Sendschreiben Schleiermachers an Lücke und die Stelle von einer Zeit, wo „jene Larven auskriechen u. s. w." — Doch — zur Parallele mit Spanheim.

Kaum war Ebrard von Zürich nach Erlangen versetzt, so liess er zum Antritt seiner dortigen Stellung ein Programm drucken[2]), welches, mit Persönlichkeiten beginnend, von vorn bis hinten meine Dogmatik auf die gehässigste Weise bald als eine thörichte Arbeit, bald als eine jesuitische Verdrehung und Verfälschung des alten Lehrsystems denuncirt, und mit der frommen Versicherung schliesst, dass nur die reine Liebe zur Kirche es Ebrard ermöglicht habe, den bisherigen Collegen so anzugreifen. Der Ton dieses Libells erschien mir um so unwürdiger, je grössere Prätension auf ganz besondere evangelische Frömmigkeit Herr Erbard gleich andern δοκοῦντες φίλοι εἶναι geltend zu machen pflegt. Die absolute Praedestination mit ihrer deterministischen Wirkung sollte ich modernem Pantheismus zulieb in die alten Reformirten eingeschwärzt haben. Ziemliche Zeit indess hatte ich nichts gewusst von der Existenz dieses unqualificirbaren Angriffs, bis ich zufällig vernahm, dass bei hiesigen, auch nicht theologischen, Partheigenossen meines Gegners, die mir

1) In den theol. Jahrbüchern von Baur und Zeller 1848. 1. Heft.

2) *Vindiciae theol. reform. a laude determinismi immunis. Erlang. 1848.* Da der wirklich unverschämte Ton nachher verleugnet werden wollte, so ersuche ich unsere Recensenten, das Programm zu lesen, was Erdmann sicherlich nicht gethan hat.

Digitized by Google

nicht sonderlich hold sind, und schwerlich um die Frage, wie von den alten Dogmatikern die Prädestination gelehrt worden, desto mehr aber um Partheifragen des Tages sich kümmern, ein Ebrard'sches Büchlein wider mich und meine Dogmatik längst angelangt sei Es wurde mir nicht leicht, buchhändlerisch ein Exemplar endlich zu bekommen.

Als ich es gelesen, bedauerte ich nur, dass das Libell nicht deutsch geschrieben und überall veröffentlicht sei, gab es meinen Studirenden, und rüstete ganz gelegentlich eine Antwort [1]), in welcher ich Ebrard veranlassen wollte, doch die Münzen, welche er auszugeben pflegt, beim Einnehmen auch einmal etwas anzusehen; beseitigte die unserm Streit ganz fremden, theilweise verleumderischen Persönlichkeiten, welche aus meinen Voten im Grossen Rathe und Kirchenrathe gemacht waren, und zeigte ihm, wie sein Indeterminismus von den alten Reformirten immer als Irrlehre abgewiesen worden; die von mir dargestellte Synthese einer deterministischen Prädestination mit der verantwortlichen Freiheit des Menschen aber wirklich ihre Lehre gewesen, obwohl sie selbst die Nachweisung, wie denn beides zusammen sein könne, als ein heiliges Mysterium betrachteten.

Sogleich liess Ebrard in Zürich selbst eine Broschüre als Antwort erscheinen [2]), in welcher ich als der, der angegriffen und die Art der Waffen gewählt hätte, er selbst aber als der sich Vertheidigende dargestellt wurde; denn was er in einem Programm, das gar nicht in den Buchhandel gekommen, wider mich geschrieben, das sei eben kein öffentliches Wort, somit sei der, welcher sich in einem Journal vertheidigt, der Angreifer [3]).

Da haben wir die Spanheim-Amyraldische Geschichte. Das

---

1) Die Synthese des Determinismus und der Freiheit in der reform. Dogmatik. Theol. Jahrbücher 1849. 2.

2) Ebrard, das Verhältniss der reform. Dogm. zum Determinismus. Eine Wehr- und Lehrschrift. Zürich 1849.

3) Wiederholt hatte ich meinem Angreifer vorgeworfen, er entstelle meine Sätze und übersetze sie untreu. Weil ich aber einmal von einem Punkte gesagt, das nun habe er glücklich in's Lateinische übersetzt: so gibt er seinen Lesern vor, ich hätte die Treue seiner Anführungen aus meiner Dogmatik anerkannt.

Digitized by Google

Programm war vermuthlich geschrieben, damit Niemand es lese. Und wenn Ebrard selbst es seinen Partheigenossen nach Zürich sendet, und jedenfalls vor der Erlanger Universität mich besudelt hingemalt hat: so ist eine Vertheidigung mir nur erlaubt, entweder auch in einem Programm, oder ich bin der, welcher Händel anfängt.

Ebrards Broschüre habe ich, zumal sie als deutsch etwas klüger im Tone Maass hält und den früheren des Programmes in Abrede zu stellen sucht, — denn was würden seine ungelehrten Gläubigen denken, wenn sie den Ton des Programms hörten, dessen Wiederhall in meiner Vertheidigung nun von Ebrard selbst als eine Sünde ausgegeben wird, — gar nicht beantwortet, sondern nur gelegentlich [1]) angemerkt, dass mir alles schon widerlegt erscheine, und natürlich Leute wie Ebrard das erste und letzte Wort haben müssten.

In der That sah ich Angaben, welche keiner Antwort bedürfen, wie Seite 5, dass man „dem Vorurtheil habe begegnen müssen, als sei Schweizer ein orthodoxer Theologe, ein Mann der kirchlichen Orthodoxie, der für diese lebe und kämpfe.“ Daher „habe Ebrard in seinen *Vindiciae* vor Allem an die von Schweizer 1839 zu Gunsten der Berufung von Strauss im Grossen Rathe gehaltene Rede erinnern müssen,“ daher „an ein nicht eben im kirchlichen Interesse gehaltenes Votum, von welchem ich schriftlich vernommen, Schweizer habe es im Kirchenrathe abgegeben. Diess war etwas unvorsichtig. Die Nachricht beruhte auf einer Verwechslung mit einem frühern Anlass [2]).“ In der That, die Gefahr, dass ich als erzorthodox gelte, mag eine grosse sein, — und Ebrard mag nicht wissen, dass was seine Leute aus Zürich ihm über mich schreiben, natürlich bloss zu einem Zehntheil objektiv Wahres enthält. Ebenso kann ja Ebrard nicht wissen, dass ich gerade Alles anwendete, jene Berufung zu hintertreiben, schon weil ich vorhersah, wie sie nur den Weg bahne zur Berufung eines Ebrard; er kann natürlich nicht wissen, dass ich das jenen Schritt so gut wie später die Berufung Ebrards ernstlich abrathende Fakultätsgutachten entworfen. Das Alles dürfen sie in Erlangen ja nicht erfahren, sondern

1) Seb. Castellio's Bestreitung der calvin. Prädestinationslehre. Theol. Jahrb. 1851. 1.

2) Der ebenso falsch sein wird.

Digitized by Google

weil ich dann die bis zur Verschlingung der Freiheit wissenschaftlich theologischer Forschung steigende reaktionäre Fluth kommen sah und im Grossen Rathe mit dem Abrathen von jener Berufung, „deren Folgen ich nicht im mindesten vertreten könne," zugleich die Freiheit der Theologie gegen kommende Eingriffe tumultuarischer Mächte schützen wollte: so habe ich laut Ebrard eine Rede zu Gunsten jener Berufung gehalten. Mein Gegner kann darauf rechnen, dass ich bei jedem Anlass Einwirkungen irgend einer „Gewalt" auf die geistige Entwicklung des kirchlichen Lebens bekämpfen werde; so gerne ich hingegen alle äussere Organisation und alles äussere Regiment dem Staate unterordne und so gründlich mir geistliches Regiment gleich demagogischer Agitatorenmacht zuwider ist.

Auch die dogmatischen Argumente der Ebrard'schen Broschüre schienen mir theils die schon widerlegten, theils durchaus unerhebliche, die den Kundigen nicht bestechen, — die Andern aber folgen doch nur ihren Sympathien und Antipathien und Ebrard findet Gläubige, wenn er sagt, dass $2 \times 2 = 5$ seien, jedoch ein Wunder drin liege. — Worauf er am meisten Gewicht legt, eine Unterscheidung der *decreta* von der *providentia dei*, das ist für die Freiheitsfrage sehr gleichgültig, da jene beiden gleichmässig dieser gegenüber stehen [1]). Die *futuritio* aber hängt mit der Prädestination genau zusammen und das gerade hat meine erste Antwort jedem gezeigt, der sehen will; endlich die Auflösung der göttlichen Determination in eine auf Vorhersehen gegründete *permissio* und *ordinatio* ist und bleibt das von unsern Alten als gegnerische Thorheit Betrachtete. Bei einer solchen Lehre hätte man die Synthese der göttlichen Vorherbestimmung mit der menschlichen Freiheit nicht als ein Geheimniss gleich dem der Trinität angesehen. Inzwischen ist nun Ebrards längst angekündigter Hauptangriff erschienen in seiner Dogmatik [2]), die als konkurrirend mit der meinigen auftritt, auf allen Bogen diese angreift und gelegentlich verspottet. „Die reformirte Dogmatik,

1) *A. Diest, Conciones catechet. pg. 158: Catechismus proprie loquitur non de decreto providentiae, sed de executione illius decreti, quanquam una eademque sit ratio utriusque, nam quomodo Deus decrevit, ita exequitur et quomodo exequitur, ita decrevit.*

2) Ebrard, Christliche Dogmatik. 1. Bd. Königsb. 1851.

Digitized by Google

ohnehin unbekannt, sei durch meine Bearbeitung noch viel unbekannter geworden." S. XI; dann S. 97: „Gänzlich unbrauchbar ist die sogenannte Glaubenslehre der reformirten Kirche von Al. Schweizer. Unter dem Vorwand, eine Darstellung der alt reformirten Dogmatik zu geben, sucht er vielmehr den modernen Pantheismus einzuschwärzen und das von ihm deterministisch gefasste Schleiermacher'sche Abhängigkeitsgefühl mit der alten Prädestinationslehre zu identificiren."

Wie unwahr dieses sei, zumal ich nicht wusste, wo ich je den Pantheismus und was Ebrard so nennt, empfohlen hätte, so wenig ich die an Hegel sich anschliessenden Theologen der Verketzerung preisgeben möchte, zeigt z. B. meine Dogmatik I. S. 73. »die göttliche Determinirung hebt diese (in Freiheit und Willenskraft bestehende) höhere Natur des Menschen nicht auf und setzt sie vielmehr eben als diese höhere Natur, die, wenn sie sich selbst gemäss handelt, eben thut, was Gott determinirt hat;" und S. 45: „Die reformirte Grundanschauung schlechthiniger Abhängigkeit alles Creatürlichen im Stand der Natur wie der Gnade ist so biblisch wie nur immer die Rechtfertigung aus Glauben, — und dieses biblische Abhängigkeitsgefühl ist nicht wie bei Lollharden, Brüdern des freien Geistes u. s. w. mit heterogenen Spekulationen vermischt."

Dennoch macht Ebrard sich und Andern weiss (S. 53), „Schweizer lasse die reformirte Dogmatik nicht von der Erlösung ausgehen, sondern vom philosophischen Satz des Determinismus.« Ich habe vielmehr von einem »tief religiösen" Abhängigkeitsgefühl gesprochen, nicht nur im Leben überhaupt, sondern speciell auch im Heilsleben, und das Deterministische nur als die eine, zwar charakteristische und darum hervorzuhebende Seite dargestellt, welche mit der verantwortlichen, sich selbst entschliessenden freien Natur des Menschen verknüpft worden sei. Da diese sehr klar in meiner ersten Vertheidigung gezeigt ist, so verweise ich auf diese. Es ist einfach nicht wahr, dass meine Dogmatik einen die Freiheit ausschliessenden Determinismus als reformirte Lehre darstelle.

Dreimal in dieser Weise angegriffen [1]), bin ich freilich zum

1) S. 339 kommt mir Ebrard mit der Zulage, dass ich jesuitische Kniffe in der Dogmatik angewendet. Merkwürdig, Ebrard theilt diesen Titel an Andere aus!

Digitized by Google

Federduell genöthigt und froh, dass wir nicht mehr Studenten sind; sonst müssten diejenigen Gedanken sich regen, welche dem Studenten ein „dummer Junge“ aufzwingt..

Vor bald dreihundert Jahren wäre es einmal fast weiter gekommen in der Züricher'schen Professorenwelt, auch wegen der Praedestination. Wie ich irgendwo gelesen, hat Bibliander, der einzige Nichtprädestinatianer, den Peter Martyr, diesen an Gelehrsamkeit über Calvin stehenden Hauptführer für die Prädestination, förmlichst gefordert und „mit der Hellbarte“ auf dem Platze sich gestellt, wozu aber Martyr sich doch nicht prädestinirt erachtete. Mich nun verdriesst es[1]), auch nur zum Federduell von Ebrard gedrängt zu sein. Es will mich bedünken, die bloss antiquarische Streitfrage, ob die alt Reformirten so oder anders gelehrt hätten, liesse sich so anständig und mit gegenseitiger Achtung verhandeln, wie ich mit Schneckenburger z. B. und Baur verhandelt habe. Aber nein, die Partheigängerei muss heutzutage sich aller Dinge bemächtigen. Schon in Ebrards erstem Buche hat de Wette den „alten theologischen Adam“ wieder erstanden gesehen und Zeller hat erklärt, einem Ebrard, „der sich durch seinen bekannten polemischen Ton als rohen Menschen gezeichnet,“ antworte er gar nicht mehr. Aber was verfängt solches einem der modernst gläubigen Theologen, die das Partheiergreifen für die Wiedergeburt halten und vom erstern alle gedenkbaren Kennzeichen spüren lassen; de Wette, Zeller u. s. w. sind ja nur dazu da, dass man durch schnöde Behandlung derselben sich seinen Partheigenossen theuer mache[2]).

Mir wird's nicht so gut wie Zeller; da ich von einem gewese-

---

1) So will ich also Ebrards *Taedet* übersetzen, es stärker zu nehmen, berechtigte der sonstige Ton des Programms.

2) Zufällig können auch artige Komplimente diese Wirkung haben, wie in Ebrards Gesch. der Abendmahlslehre II. S. 19 Note: »Das Bild dieser adeligen Frau (Anna Teinhard) lebt in vielfachem Abdruck von Neuem auf in der Gestalt *(sic)* und dem Wesen mancher edeln Züricherfrauen.« Jener ganze Abschnitt (Biographie Zwingli's) ist für Nichtgelehrte leicht lesbar. Uebrigens halte ich den zweiten Band jenes Buches für ein im Wesentlichen wirklich gutes Buch, das von vorher erwähnten Tendenzen weniger verderbt ist.

Digitized by Google

nen Kollegen, dem für seine Unionstendenzen die scharf gezeichnete Eigenthümlichkeit der reformirten Dogmatik im Wege steht, auch vor der Studentenwelt als Einschwärzer u. s. w. denuncirt bin: so muss ich mich wehren, und zwar gegen einen bösen Gegner, der vieles schreibt und wöchentlich zu Worte kommen kann in seiner neuen Kirchenzeitung, deren erste Nummer er „im Namen des dreieinigen Gottes" eröffnet und mit der Versicherung geschlossen hat, er wolle „wie der bellende Hund für seinen abwesenden Herrn thun, und sehe eine Ehre in den Streichen, die er dafür bekomme."

Da sind wir biblischer als die Bibel; denn, abgesehen davon, dass der Hund für jeden Herrn bellt und beisst, für einen rechtmässigen wie für einen andern, und dass es sehr verschieden geartete und abgerichtete Hunde gibt, auch solche, die ihres Herren Freunde anbellen, — ist in der Bibel der Hund nicht eben als Vorbild genannt, sondern gar sehr als das Gegentheil Matth. 7, 6; Philipp. 3, 2; 2 Petr. 2, 22; Offenb. 22, 15. — Ich gebe zu, dass das Bild des bellenden Hundes naiv und treffend über dieser Kirchenzeitung stände, wenn sie ihrer ersten Nummer treu bleibt, in welcher Zeugen für eine „Hungersnoth in der Schweiz nach einer solchen entschiedenen Kirchenzeitung" aufgeführt sind, welche sich nachher öffentlich diese Zeugenschaft verbeten haben, den Redaktor aber nicht zu einem runden Zurücknehmen brachten. Dass jedoch ein solches Gebahren kirchlicher Agitatoren dem Herrn diene, ist mir viel weniger klar, als dass sie ihre eigene Herrschaft ausbreiten; und leider haben die Tollheiten der Afterphilosophen, als deren Genossen Ebrard mich darstellen möchte, und der Afterpolitiker mit ihrem Materialismus, Kommunismus u. s. w. so gewirkt, dass für einige Zeit ein nicht eben besseres Extrem säen und ernten kann, wie sie sagen, für den Herrn.

Der Leser weiss nun, wie Ebrard und ich gegen einander stehen. — Gerade mit literarisch dogmengeschichtlichen Arbeiten des reformirten Feldes beschäftigt, kann ich nicht zusehen, wie mein Gegner dieses Feld verderbt, und will diese Abschnitte seiner Dogmatik ein wenig beleuchten; das Lehrsystem selbst, wie er es nach meiner besten Ueberzeugung arg entstelle nach seinen Wünschen und Tendenzen, habe ich schon beleuchtet und kann seinen zweiten Band abwarten, um es nöthigenfalls wieder zu thun. Da meine »so-

Digitized by Google

genannte Glaubenslehre eine gänzlich unbrauchbare" gescholten wird, so bin ich provocirt, die Brauchbarkeit der scheltenden und die Berechtigung des Urtheils ein wenig zu untersuchen.

2. Die Fehler in Ebrards litterar-historischem Abschnitte.

(Ebrards Dogmatik I. S. 63—69.)

Ueber Peter Martyr lesen wir S. 63 eine halbe Seite von Angaben, die alle in meiner „gänzlich unbrauchbaren" Dogmatik I. S. 127 zu lesen waren; nur fügt Ebrard noch einige Zusätze bei, welche sämmtlich falsch sind. Ich sagte: Peter M. sei nach längerer Wirksamkeit in Strassburg und England von Bullinger nach Zürich berufen worden. Ebrard fügt bei: „er wirkte zu Strassburg neben Bucer, Capito und Calvin." Neben Bucer ja; das Uebrige müssen wir streichen, denn Capito ist im December 1541 an der Pest gestorben und Martyr gerade als sein Nachfolger berufen worden; Calvin ist im September 1541 nach Genf zurückgekehrt, Martyr aber erst im Oktober 1542 zu Strassburg eingetreten.

Ferner sagt Ebrard: „Martyr entfloh beim Augsburger Interim aus Strassburg nach England." Auch diese Angabe ist zu streichen; denn Martyr entfloh keineswegs, sondern wurde nach Heinrichs VIII. Tode vom Erzbischof Cramner sehr ehrenvoll nach England berufen und in Strassburg sehr ungern entlassen 1547 [1]). Ist von einer Flucht gar keine Rede, so darf auch keine Veranlassung derselben ersonnen werden; vollends verunglückt ist aber die Herbeiziehung des Augsburger Interims, weil es bei Martyrs Abreise nach England noch gar nicht existirte; denn im November 1547 reiste er ab, das Interim aber wurde erst im Mai 1548 dem Reichstag zu Augsburg vorgelesen. Da sogar aus Augsburg selbst der nachher in Bern angestellte Wolfgang Musculus erst 1548 weichen musste, wie sollte denn das Interim auf Strassburg gewirkt haben, ehe es nur existirte?

---

1) Jos. Simler, *de vita et obitu P. Martyris. „Sub exitum novembris 5417 permissu Senatus Argentina, ubi jam quinquennium docuerat, in Angliam discessit, comitante eum B. Ochino, qui et ipse quoque ab eodem Archiepiscopo vocatus fuerat.*

Digitized by Google

Weiter sagt Ebrard: „Martyr wurde aus England nach Zürich berufen.“ Auch diese Angabe müssen wir streichen. Ich habe freilich summarisch gesagt, dass er nach längerer Wirksamkeit in Strassburg und England nach Zürich berufen wurde; aber Ebrard wendet es unglücklich an; denn keineswegs hat eine Berufung nach Zürich unsern Martyr aus England geführt, sondern hier wäre nun die Sage von einer Flucht eher begreiflich; denn als nach Eduards VI. Tode die katholische Maria den Katholicismus wieder gewaltsam einführte, Cramner hingerichtet wurde, viele Collegen Martyrs aus Oxford und London flüchteten, ja die Leiche seiner Gattin wieder ausgegraben wurde, musste auch er das Land verlassen, und hat nachher oft, dass er einen ordentlichen Abschied und Reisepass erlangen konnte, als ein Wunder betrachtet. Er wurde sofort 1553 zu Strassburg wieder in sein früheres Amt eingesetzt und folgte erst 1556, wegen Abendmahlsdifferenzen missstimmt, einem Rufe nach Zürich an Pellicans Stelle.

Warum auch solche biographische Notizen in eine Dogmatik aufnehmen, wenn man so übel orientirt ist?

S. 65 sagt Ebrard: „Zur Schule der deutschen Schweiz gehört — Alting,“ und S. 66 noch genauer: „Compendien sind noch die *methodus theologiae didactica* von dem Züricher Theologen, Heinrich Alting, 1645.“ — Auch diese Stellen müssen wir streichen oder verbessern. Abgesehen davon, dass Ein Compendium doch nicht eine Mehrheit ist, und dass es heissen soll *methodus theologiae didacticae*, gehört Alting nicht zur Schweiz und ist kein Züricher Theologe, sondern dieser Heinrich Alting ist Eine Person mit dem Heidelberger und Gröninger Theologen H. Alting, den Ebrard S. 73 dann für die folgende Periode erwähnt. Ich habe freilich in meiner „gänzlich unbrauchbaren“ Dogmatik I. S. 22 diese Schrift Altings in der Züricher Ausgabe 1694 erwähnt und beigemerkt, sie sei schon 1645 erschienen; und nun erschliesst Ebrard, der Verfasser sei ein Züricher Theologe. — Der Aehnlichkeit wegen will ich gleich hier beifügen, was Ebrard S. 69 sagt: „Der Genfer Theologe, Daniel Chamier mit seinem *Corpus theol.* Genf 1653, *opus posthumum.*“ Auch diesen Genfer Theologen müssen wir streichen. Ich habe freilich I. S. 22 und S. 130 meiner unbrauchbaren Dogmatik dieses Werk als ein nach Chamiers

Digitized by Google

Tode in Genf 1653 erschienenes aufgeführt; aber dass aus dem Druckort nun der Schluss gezogen werde, Chamier sei ein Genfer Theologe, ist mehr als sonderbar. Welche Theologen des reformirten Frankreichs kennt denn Ebrard, wenn er diesen nicht kennt, der das Edikt von Nantes hat abfassen helfen, von der Nationalsynode als Deputirter an das „reformirte Generalconcilium" nach Dordrecht designirt war (wo jener Alting die Pfälzer vertrat), eine *Panstratia theologica*, das Hauptwerk reformirter Polemik gegen die Papisten, in vier Folianten [1]) geschrieben hat, und 1621 durch eine Kanonenkugel im belagerten Montauban, wo er als Professor und Pfarrer wirkte, getödtet worden ist?

Also Alting ein Züricher, Chamier ein Genfer Theologe, weil, wie ich anführte, ein oft gedrucktes Buch des erstern auch in Zürich, das *Corpus theol.* des letztern aber, wie seine übrigen Werke, in Genf erschienen ist!

S. 65 müssen wir aber neben diesem Alting noch Einiges berichtigen. Von Wolfgang Musculus in Bern vermeldet Ebrard: „Der Beiname, *venerandus senex*, den die Berner ihm gaben, bezeichnet sein Wesen." — Wirklich? Ich habe freilich in meiner gänzlich unbrauchbaren Dogmatik angeführt I. S. 129, dass Gualter im Vorwort zu Peter Martyrs Dogmatik noch andere damals angesehene Dogmatiker nenne, wie Szegedin und Wolfgang Musculus, welchen er als *venerandus senex* auszeichne. Folgt nun hieraus, dass diess ein stehender Zuname gewesen, den die Berner ihm gaben? und wie kann das ehrwürdige Greisenalter das Wesen eines Mannes bezeichnen? Solch' wohlfeile Bemerkungen sind wahrhaftig schlimmer als gar keine. — Ferner sagt Ebrard: „Er (Musculus) schrieb *loci communes theol.*, Basel 1564, Bern 1573, die dem Compendium Bullingers wesentlich ähnlich sind, und denselben anthropologischen Geist athmen." Ich habe freilich bei Anführung dieser Ausgaben erwähnt, dass Musculus in dankbarer Freundschaft für Bullinger seine Schriften, ehe sie gedruckt wurden, diesem zur Einsicht zu schicken pflegte. Was soll nun aber die besondere Aehnlichkeit des Bullinger'schen Compendiums und

1) Seiner Trefflichkeit wegen besorgte später Friedrich Spanheim einen Auszug: *Chamierus contractus.*

Digitized by Google

der *loci theol.* des Musculus begründen? Diese sind eine gelehrte ausführliche Dogmatik, jenes ein ganz einfach praktischer Leitfaden für Anfänger, wie schon J. Heinrich Hottinger 1663 in einer Oration sagt: *Tyronibus Bullingeri Compendium viam sternet, — Veteranis vero Loci communes — Petri Martyris — —*, für welchen auch Musculus stehen könnte, wenn Hottinger dort auch Nichtzüricher berücksichtigen wollte. Was soll ferner der „anthropologische Geist" der *loci* des Musculus, da sie vielmehr mit *de deo* beginnen, zu seinen innern, dann äussern Werken fortschreiten und so erst auf die Lehre vom Menschen kommen, — die ganz gewöhnliche synthetische Methode?[1])

S. 65 ist nach Musculus zunächst erwähnt: »Benedict Aretius, ebenfalls Berner Theologe, war mehr eine polemische Natur und zeigte sich als solche in seinen *theol. problemata*, Genf 1567 und 1580 und *Examen theol.*, *Lausanne 1579*, Polemik gegen Anabaptisten und Sektirer einerseits, gegen die römische Kirche andererseits." — Hier verbessere man die Angabe der Editionen, denn es ist falsch, mein 1589 in 1580 zu verwandeln, und füge mein »5te Ausg." bei, zu: „Lausanne 1579;" dann streichen wir[2]) frischweg die „polemische Natur," welche Ebrard beifügt, denn alles andere ist schon in meiner unbrauchbaren Dogmatik I. S. 129 zu lesen. Oder soll daraus, dass ich gerade das *Examen* des Aretius ein geschätztes Compendium der Polemik nannte, welches gegen Anabaptisten, Papisten, andere Sektirer und namentlich Antitrinitarier die Streitartikel kurz darstelle, eine „polemische Natur" des Verfassers folgen? Haben denn nicht alle damaligen Dogmatiker ihre Schüler in der rechten Lehre gegenüber den abweichenden Lehrbegriffen instruirt? hätte ich nicht z. B. des *Henr. Alting loci communes* anführen können, die nach jedem Lehrsatz alle abweichenden Bestimmungen polemisch widerlegen, was die „unbrauchbare" Dogmatik

1) Man nannte sie auch die historische, nämlich in theologischem Sinn, weil Gottes Selbstoffenbarung Schritt für Schritt verfolgt wird; von Oben herab, nicht von unten hinauf, was Schneckenburger übersehen hat.

2) Uebrigens bemerke ich, dass die beste Ausgabe der *problemata s. loci comm. (fol.)* 1617 bei Le Preux erschienen ist.

Digitized by Google

freilich nicht sagte und nun die brauchbare auch nicht sagt? Oder kennt Ebrard geheime Nachrichten, dass der gute Benedikt Marty, — denn so heisst er — sich aus martialischer Kriegslust nach dem Kriegsgott in Aretius grăcisirt habe? — Sicherlich war er um kein Haar mehr eine polemische Natur als seine Collegen alle, und wenn er sein Compendium in die Form einer Polemik gebracht hat, so schliesse ich gerade umgekehrt und sage z. B., wenn ich einmal späteste und antiprädestinatianische treulose Reformirte aufzuführen hätte: Eine erzstreitsüchtige Natur ist der Erlanger Theologe (ein Anderer sagt vielleicht: Königsberger, da seine Dogmatik in Königsberg erscheint), Johann Heinrich August Ebrard, nicht nur weil er seinen Janustempel gar nie schliessen kann, sondern auch, weil er nie eine Theorie der Polemik geschrieben hat, desto ärger aber die praktische Polemik treibt.

Ebenfalls S. 65 werden wir auch, was über Polanus steht, berichtigen müssen: „Polanus in Basel gab 1609 ein die Praedestinationslehre umgehendes *Syntagma th. ch.* heraus, das einige Decennien dort als Compendium den Vorlesungen zum Grunde gelegt wurde, 1264 Seiten in Folio stark." — Was soll das heissen, ein so starker Foliant sei als Compendium gebraucht worden? Doch Ebrard mag das Encheiridion des Polanus mit dem *Syntagma* confundiren, das er ausnahmsweise in einer andern als der von mir genannten Edition anführt. Ferner, wie sollte diese Edition die Prädestinationslehre umgehen, da meine Quartausgabe des *Syntagma* den ganz üblichen Weg verfolgt von Gottes Wesen zu seinen Werken und bei den innern *operationes dei* in bester Form das Lehrstück *de praedestinatione* behandelt, und zwar das *decretum electionis* besonders und dann das *de reprobatione*?[1])

1) Diese Methode habe ich mit Recht die herrschende genannt. *H. Alting, Oratio inauguralis de — methodo locor. comm. habita Heidelb. 1613: Etsi methodi pene innumerabiles sunt, — dico id quod magnus ille Ursinus, vix ullam methodum convenientiorem historicâ videri, quae, historiae seriem secuta, a deo ad opera ejus, ab aeternis ad ea quae in tempore fiunt, a prioribus ad posteriora progreditur, quae locorum structura generalis methodum ἀνθρωπίνην vobis exhibitura est.*

Digitized by Google

Polanus ist vielmehr, wie sein Schwiegervater Grynäus ein genauer Anhänger der absoluten Prädestination. Schon 1583 hat er sich durch seine calvinische Auslegung von Röm. 9, 11. mit Andreä und den andern Theologen in Tübingen überworfen, und eben darauf hin bei Grynäus, (den Ebrard auch zum Opponenten dieser Lehre macht!) geneigte Aufnahme in Basel gefunden. Auch zeigt seine *Symphonia catholica* Genev. 1612 Cap. 4, wie sehr er bemüht war, die Prädestinationslehre aus den Vätern, besonders aus Augustin nachzuweisen, und zwar eine Erwählung, die schlechthin „nur vom Wohlgefallen Gottes ausgehe, indem nicht etwa das göttliche Vorhersehen unsers Glaubens oder das Verdienst Christi den Rathschluss Gottes hervorrufe; auch könne die Erwählung durch keine Sünden verscherzt werden, die Zahl der Erwählten sei eine ewig und unabänderlich fixirte, ja S. 108 die *causa efficiens reprobationis aeternae* sei gar nicht etwa die Sünde, und kein *reprobus* könne je gerettet werden". Wer so lehrt, und die Prädestination so klar in der absoluten Gottesidee wurzeln lässt, sie also theologisch ableitet, der ist bei Ebrard ein „Umgeher der Prädestinationslehre"; denn es mussten „zwei Drittheile" der Reformirten von dieser Lehre frei gewesen sein.

Auf derselben S. 65 ist endlich vom Basler Antistes Wolleb so die Rede, dass auch dieses zu berichtigen sein wird. „Wolleb ist entschieden einer der geistvollsten Dogmatiker, die je gelebt haben, ein wahrer Petrus Lombardus oder *magister sententiarius* für die reformirte Scholastik. Auf zwölf Bogen in Duodez *(Compend. theol.)* giebt er eine Fülle der tiefsinnigsten Ideen. Er ist der Vater der reformirten Scholastik, er bildet den Uebergang von der Compendienform zur scholastischen". —

Diese erstaunliche Entdeckung muss grosses Aufsehen erregen, zumal Ebrard von Wolleb doch auch nichts zu nennen weiss als nur das von mir angeführte sehr brauchbare Compendium; und in der That hat Wolleb sonst nichts nennenswerthes geschrieben. Wie er durch dieses Büchlein ein zweiter Lombardus und Vater der Scholastik, ein Epoche machender Uebergangspunkt von der Compendienform zur scholastischen geworden sein soll: das ist schwer zu begrei-

Digitized by Google

fen. Ich weiss nur [1]), dass Ebrard in Wolleb, zwar sehr irriger Weise, einen Antiprädestinatianer oder Indeterministen vermuthet hat; ein solcher aber wäre unter den alten orthodoxen Reformirten für Ebrard freilich ein so erwünschter und seltener Vogel, dass man, so klein er sonst sein mag, ihm immerhin Adlersfedern nebst Pfauenschweif ankleben könnte. Ich meine, Wolleb war mehr, als dass er durch solche Uebertreibungen lächerlich gemacht zu werden verdient.

S. 66 wird dem bisher betrachteten §., als ob er nicht genug gesündigt hätte, noch eine Anmerkung beigegeben, die wir ganz und gar streichen müssen. Nach dem fatalen Zürcher Theologen Alting wird hier die durch und durch falsche Bemerkung gemacht: „besonders wichtig ist Grynäus in Basel *(opusc. theol.)* durch seine entschiedene Opposition gegen die Prädestination. Er war der Lehrer des Arminius, der Freund Szegedins".

Dieses alles müssen wir streichen mit Ausnahme des in meiner unbrauchbaren Dogmatik I. S. 57 stehenden, dass Grynäus einmal des Arminius Lehrer gewesen. Ebrard confundirt hier blos drei verschiedene Grynäus mit einander; denn der Lehrer des Arminius ist J. Jac. Grynäus, der Freund Szegedins aber wird der Gross-Oheim Simon Grynäus sein sollen, und die *opuscula theol.* sind gar von einem Spätling aus der Mitte des 18ten Jahrhunderts Joh. Grynäus verfasst! Ich habe in meiner Abhandlung über Castellio angedeutet, dass man die Grynaei etwas vorsichtig ansehen müsse, denn es gab sieben namhafte Glieder dieser Familie im 16. Jahrhundert, Simon mit seinem Sohne Samuel, der aber Humanist und Jurist war; des Simon Neffe Thomas mit seinen vier Söhnen, unter denen unser J. Jac. Grynäus; dennoch verwechselt Ebrard Grossoheim und Neffen und glücklich auch noch einen späten Nachkommen, der von 1738—1746 in Basel Professor war. J. Jac. Grynäus, bei dem Arminius einmal studirt hat, kann nicht der Freund Szegedins gewesen sein; jener war nie in Ungarn und dieser nie in Basel, noch haben sie sich sonst wo gesehen; auch eine auf Briefwechsel ruhende Freundschaft ist sehr unwahrscheinlich, Grynäus ist 1540 geboren, als Szegedin schon 45 Jahre alt war, und dieser starb als jener das 32ste Jahr erreicht hatte. Wohl aber ist Simon Grynäus,

1) Aus Ebrards *Vindiciae* p. 11.

Digitized by Google

geb. 1493, zwei Jahre vor Szegedin, einmal Lehrer in Wien und Pesth gewesen, dort wegen des Evangeliums verfolgt worden, aber auch schon 1541 in Basel an der Pest gestorben. Es ist also nichts an einer Freundschaft Szegedins mit demjenigen Grynäus, welchen Ebrard als Lehrer des Arminius aufgreift und zum Antiprädestinatianer macht; und gesetzt, Grynäus habe mit des Szegedin *loci communes* in Basel zum Druck verholfen, wer wird darum sie als ein Freundespaar darstellen? — Was ferner die *opusc. theol.* betrifft, so hätte der für's 16. Jahrhundert seltene Titel [1]) etwas Vorsicht anrathen sollen. Ich besitze diese *opuscula* selbst; der Titel ist *Johannis Grynaei Λειψανα s. Opuscula nonnulla theologico miscellanea,* 1746 von Joh. Ludw. Frei im Todesjahre seines Collegen herausgegeben. *Opuscula theol.* des alten Jac. Grynäus hingegen kann ich bei allem Nachsuchen in sehr vollständigen Verzeichnissen seiner Schriften keine entdecken und Ebrard wird sich umsonst nach solchen nun bemühen.

Wie mag es also stehen mit des „Grynäus entschiedener Opposition wider die Prädestination", da Ebrard keine seiner Schriften gesehen hat? Es ist offenbar nichts als ein grundloser Schluss aus dem „Lehrer des Arminius.« Freilich heisst es in meiner gänzlich unbrauchbaren Dogmatik I. S. 57, dass der durch sein Zerfallen mit der Prädestinationslehre bekannte Arminius 1591, als er ungerne genug an dieser Lehre irre wurde, seinen einstigen Lehrer Grynäus um Belehrung angegangen; aber folgt denn hieraus, dass dieser der Prädestination opponirt habe, und darf man so seinen Wünschen zu lieb Geschichte machen? Bekanntlich war Arminius weit mehr ein Schüler des Beza als des Grynäus, da er nach vollendetem Curs in seiner Heimath 1582—85 zu Genf studirte und nur vorübergehend einige Zeit den Aufenthalt in Basel vorzog, weil er durch Vorliebe für die Philosophie oder logische Methode des Ramus die den Aristoteles vorziehenden Genfer verletzt hatte. Mit der Prädestination hatte dieses nichts zu thun, auch gab sich die Sache bald wieder und Arminius kehrte zu Beza zurück. Gerade als geschickter Schüler Beza's sollte er später in Holland ein dessen absolute Prädestination bestreitendes Buch widerlegen, wollte es thun,

1) Ich habe nur die des Hyperius.

Digitized by Google

wurde irre und bat nun, da er eine häretische Stellung gewiss nicht gerne annahm [1]), den Grynäus um Rath und Belehrung, gar nicht, weil er diesen für antiprädestinatianisch gehalten.

So viel ist an dem Ebrard'schen Schluss: weil Arminius, der aber erst später an der Prädestination irre wurde, früher auch einmal den Grynäus zum Lehrer gehabt: so ist Grynäus ein „entschiedener Opponent der Prädestination." Natürlich passt der Schluss gerade so, wie er auf Beza passen würde. Die Heidelberger *(Phil. Pareus, vita Davidis Parei)* wussten noch zu erzählen, dass Grynäus gerade so gut wie Beza den Arminius ja gewarnt hatte, sich vor seinem Scharfsinn zu hüten: *cum Arminius juvenis operam daret theologiae in academia Basiliensi, graviter admonitum fuisse a venerando Jac. Grynaeo.* Wie anders würde Grynäus hier betitelt, wenn er der Prädestination je abgeneigt gewesen wäre. Liest Ebrard einmal seine *theologica theoremata et problemata:* so wird er begreifen, dass man unserm guten Prädestinatianer Grynäus nachsagt, er habe die Leiche des durch Opposition wider diese Lehre bekannten Castellio aus der Grynäischen Familiengruft wieder ausgraben lassen, um nie mit dessen Staube vereinigt zu werden.

Wir hätten nun den §. 34, d. h. drei Seiten Ebrard'scher Dogmatik glücklich durchgangen, und müssen ihre Brauchbarkeit allerdings erst aus der Vorrede entnehmen, wo unser Autor versichert, viel gründlicher als ich geforscht zu haben, in 46 Bänden reformirter Dogmatiker, die auf seinem Bücherbrett stehen [2]), auch sei sein Zweck „kein rabulistischer" u. s. w.

Man wird nicht von mir fordern, dass ich in gleicher Einlässlichkeit auch die übrigen litterargeschichtlichen Paragraphen durchgehe. Ich notire nur aus §. 35 S. 67. „Aus der Pfälzer Schule ging hervor das *Syntagma theologiae* des Heidelberger Professors Keckermann, das 1607 zu Hanau, 1614 in der Genfer Ausgabe

1) *Petri Bertii de vita et obitu Jacobi Arminii: Arminius, ut patrocinium susciperet Bezae, rogatus, — recens ex schola Genevensi, — accingit se operi. Sed dum molitur refutationem, se torquet ac fatigat, victus —.*

2) Wenn solches vor's Publikum gehört, so stehen auf meinem Brett über 200 Bände reformirter Dogmatik und dazu kommen Bücher der öffentlichen Bibliotheken.

Digitized by Google

der *Opera* Ks. herauskam." — Ich habe in meiner Dogmatik, wo S. 21 und S. 129 dieses Werk genau in diesen Ausgaben angeführt ist, wirklich zu sagen versäumt, dass Keckermann, der bloss 38 Jahre alt wurde, nur kurze Zeit in Heidelberg und nicht eigentlich als Theologe[1]), dann aber in seiner Vaterstadt Danzig gewirkt hat bis zu seinem Tode. Flüchtig hat Ebrard den Titel *Systema theologiae* in *Syntagma* verwandelt, und unpassend von der „Genfer Ausgabe" der *Opera* Keckermanns gesprochen, da es eine andere nicht gibt. Glücklicher Weise habe ich den Druckort Hanau S. 21 deutsch gegeben; denn

S. 69, wo Ebrard die in meiner unbrauchbaren Dogmatik S. 130 erwähnten Ausgaben der *loci communes* Heinrich Alsteds brauchbarer wiedergibt, habe ich Hanov. unverdeutscht gelassen, und wie billig übersetzt es Ebrard mit Hannover, ohne zu bedenken, dass dieser Schnitzer um so schlimmer ist, weil, wer über reformirte Dogmatik schreibt, wissen sollte, dass in Hannover eine reformirte Dogmatik damals gar nicht erscheinen konnte. Dass der im nassauischen Herborn, dann in Siebenbürgen bis zu seinem Tode wirkende Alsted zur hessischen Schule gerechnet wird, ist wenigstens nicht genau; dass er „wie Hyperius von der absoluten Prädestinationslehre frei sei," ist falsch, und wenn meine Angabe, er habe der Synode von Dordrecht beigewohnt, mit einem „obgleich" bedeutungslos gemacht werden soll, so rathe ich, den Grynäus und Alsted nachzuschlagen, man wird sie vollkommen prädestinatianisch finden, und aus meinem „sie scheinen die härtesten Spitzen dieser Lehre abzustumpfen," lässt sich nicht mehr folgern, als die Worte sagen, sonst müsste ich dieselben beschränken.

Folgt gleich nachher auch S. 68. „An die Hessen schliesst sich der Holländer H. a Diest mit seiner *theologia Biblica*, Deventer 1643:" so steht das Buch freilich in meiner Dogmatik. S. 22, aber dass er sich an die Hessen anschliesse, ist nur Ebrard'sche Redensart. Meint man, der Titel *theol. biblica* rechtfertige diesen Schluss: so vergleiche ich ein gleich betiteltes Buch Heideggers, das gerade auch am Faden kurzer Lehrsätze die biblischen Beweisstellen abdruckt; und wie dieser, so hat A. Diest gar nicht bloss die

1) Adamus hat ihn daher unter den Philosophen.

Digitized by Google

„einfache Compendienform“ befolgt, sondern auch ganz andere Bücher geschrieben[1]). Auch ist seine *theol. biblica* gar kein Compendium, sondern, wie auf dem Titel steht, ein Abdruck der biblischen Beweisstellen unter einer hiefür eingerichteten *delineatio locor. commun.*

Interessant ist mir weiterhin Ebrards §. 36; denn hier endlich will er nun den prädestinatianischen Drittheil der reformirten Kirche mir einräumen.

S. 68. „Zwei Drittheile der reformirten Kirche sehen wir von der Schiefheit der absoluten Prädestinationslehre in dieser (grundlegenden) Periode völlig frei. Nur das dritte Drittheil, die calvinisch-reformirte Kirche im engern Sinn ist davon influirt.“ — Ich gestehe, nach allem, was Ebrard bisher gebracht hat, sehe ich auch nicht ein einziges reformirtes Bein in das prädestinationsfreie Lager wandern, wohin Ebrard dichte Schaaren ziehen sieht. Doch davon später. Und wen ordnet er nun für die grundlegende Periode in's streng prädestinatianische Drittheil? Der überaus kurze §. 36 nennt uns, nebst Beza »einen von Calvin in Genf aufgenommenen französischen Flüchtling, aus derselben Schule den Petrus Ramus,“ der aber kein Theologe war und als Beza's Antagonist vielleicht mit einigem Recht gerade von der Prädestinationslehre frei genannt werden konnte, — ferner „den Genfer Theologen, Dan. Chamier,“ der aber kein Genfer war, — weiter den Bened. Pictet, der aber gar nicht in diese Periode gehört, sondern an's Ende der folgenden, — ferner den Lausanner Bucanus, welcher zu Aretius in den vorigen Paragraphen gehört hätte, — weiter den Antonius Fayus, der als Biograph Beza's bekannt, als Dogmatiker nur zu nennen ist, wenn man noch Dutzende nennen will; — endlich den Scharpius, dessen Buch aber Ebrard, wie er anderswo sagt, gar nie gesehen hat.

In der That diese »Schule“ ist ein wunderliches Ensemble; und Ebrard hat viel Missgeschick; er sucht oder macht eifrigst reformirte Antiprädestinatianer, und der einzige, den er vielleicht, wie ich

1) Z. B. in den *Conciones catecheticae Arnhemiae* 1670. pg. 166 sagt A. Diest, was mir Ebrard als meine Erfindung vorwirft: *permissio dei est gratiae negatio et subtractio.*

Digitized by Google

in der Entwicklungsgeschichte der reformirten Moral angedeutet[1]), finden könnte, der bekannte Philosoph Ramus, in allem Möglichen, sogar in der Kirchenverfassung, Beza's Gegner, wird nun in Beza's Schule geordnet. Uebrigens schrieb er, wie ich am erwähnten Orte gezeigt, die theologisch unbedeutenden und die Prädestination nun wirklich umgehenden *Commentar. de rel. ch. libb. 4*, wie er selbst sagt, als Dilettant in der Absicht, den Einfluss seiner neuen Logik auf die Methode des christlichen Lehrsystems aufzuzeigen[2]). Was Bucanus betrifft, so muss er seit 1849 sich geändert haben; denn damals ordnete ihn Ebrard gerade zu den prädestinationsmildern Theologen[3]). Ich denke, die übrigen alle werden sich ebenfalls ändern.

Es sind nur zwei Paragraphen, die ich bisher durchgangen. Die übrigen, zur Litterargeschichte der reformirten Dogmatik gehörigen, auch noch vorzunehmen, wird man mir erlassen; doch bemerke ich im Vorbeigehen, dass S. 73 der vor Beza gestorbene, durch gesonderte Behandlung der Moral bekannte Theologe Danäus, welcher hinter Dogmatiker des 17ten Jahrhunderts gestellt wird, in die grundlegende Periode hinauf zu rücken ist; ebenso dass S. 89 alles über Franz Turrettin gesagte aus meiner unbrauchbaren Dogmatik S. 133 genommen ist, aber sehr flüchtig; denn Ebrard hat unglücklicher Weise die Charakteristik, welche ich vom jüngern, von Joh. Alphons Turrettin gegeben, dem ältern, Franc. Turrettin zugetheilt, so dass nun der erzorthodoxe Theologe, welcher die *Formula consensus* betrieben hat, bei Ebrard im Kleide seines mit Osterwald und Werenfels eine viel liberalere Richtung eröffnenden Sohnes[4]) compariren muss. Wenn S. 97 frisch weg behauptet wird: „In der Zeit des Rationalismus erschien in der reformirten Kirche gar keine Dogmatik ausser Stapfer *jun.* und Mursinna;“ so wusste ich wenigstens die des Chenevière in Genf zu nennen und wollte über Holland nicht so absprechen.

1) Theol. Stud. und Krit. 1850.

2) Dieses theologische Buch des Nichttheologen gehört wahrlich nicht in eine Aufzählung der Hauptdogmatiken, daher habe ich lieber andeutend es als sonstige Merkwürdigkeit erwähnt.

3) Ebrard, das Verhält. der ref. Dogm. zum Determ. S. 4.

4) Man denke nur an seine liberale *Nubes testium pro moderato de rebus Theol. judicio cet. Genev. 1719.*

Digitized by Google

Ich ziehe für einmal das Facit: ein Autor sollte minder hochfahrend sein und seine Vorarbeiten und Concurrenten auch ein wenig leben lassen, wenn ihm begegnet, was Herrn Ebrard, »der für Peter Martyr eine Flucht aus Strassburg nach England ersinnt, für die niemals vorgekommene Flucht sofort eine Veranlassung erdichtet und zwar das Augsburger Interim, welches noch gar nicht existirte,— dann den Martyr aus England nach Zürich berufen werden lässt, während derselbe von dort sich in Sicherheit begeben musste und noch einige Jahre in Strassburg lehrte, ehe er nach Zürich berufen wurde; der ferner gänzlich falsch den bekannten H. Alting zu einem Züricher Theologen, den noch berühmteren Chamier zu einem Genfer Theologen macht; — der weiterhin die Höflichkeit Gualters, welcher den Musculus einen ehrwürdigen Greis nennt, in einen zu Bern stehenden Zunamen, welcher das Wesen des Mannes bezeichne, verwandelt, und seinem ganz synthetisch fortschreitenden Buche einen anthropologischen Geist zuschreibt; der aus Aretius eine mehr polemische Natur macht, weil derselbe eine Art Polemik geschrieben; — der weiterhin des Polanus Folianten oder Quartanten ein Compendium sein lässt, welches die Prädestination umgehe, während es sie in besondern Kapiteln auf's strengste lehrt; — der alsdann nicht weniger als drei Grynäi mit einander verwechselt und ein Buch des achtzehnten Jahrhunderts einem Theologen des sechszehnten zuschreibt, der aus J. J. Grynäus einen Bestreiter der Prädestination; — dann Wolleb durch unglaublich übertriebenes Lob lächerlich macht; — der des Keckermanns *Systema* als *Syntagma* abschreibt, mein *Hanoviae* mit Hannover übersetzt, den gut dortrechtischen Alsted frei nennt von der absoluten Prädestinationslehre; den Holländer A. Diest, weil er gerade wie Heidegger eines seiner Bücher *theologia biblica* nennt[1]), an die hessische Schule anreiht; sodann nachdem nicht ein einziger prädestinationsfreier Theologe nachgewiesen werden konnte, zwei Drittheile der reformirten Kirche von der Prädestinationslehre frei sieht; — der den Gegner Beza's, den Philosophen Ramus zu Beza ordnet; den 1686 Professor in Genf gewordenen Pictet in die

1) In seiner Broschüre gesteht Ebrard, auch dieses Buch nie gesehen zu haben.

Digitized by Google

grundlegende Periode, den 1596 gestorbenen Danäus nach der Theologen des 17ten Jahrhunderts aufführt, die beiden gleich berühmten Turrettini confundirt, und dieses alles auf wenigen Blättern zusammengesündigt hat.«

In der That, es braucht in Ebrards eigene Versicherungen weit mehr Glauben, als ich ihn finden kann, wenn man ihm zutrauen soll, dass er auch nur die litterarischen Vorstudien, welche zur Darstellung reformirter Dogmatik unerlässlich sind, auch nur ein wenig gründlich durchgemacht habe. Ich begreife auch sehr wohl den Eifer, mit welchem er seine gläubigen Leser, die natürlich alle diese Sünden nicht entdecken, von meiner Dogmatik als einer gänzlich unbrauchbaren abzuschrecken sucht. Ich begreife es, namentlich weil ich noch ein zweites an's Licht ziehen muss.

3. Beispiele von Sätzen, welche in Schweizers Dogmatik unbrauchbar sind, durch's Uebergehen in Ebrards aber sehr brauchbar werden.

Schweizer:	Ebrard:
Dogmatik, Bd. I.	
S. 128. „Als Zeitgenosse der Reformatoren wirkte Andr. Gerhard, *a patria Hyperius dictus.* Durch Reisen und humanistische Studien gebildet, ein ausgezeichnetes Latein schreibend, bemühte er sich in mehreren Fächern um die Bedürfnisse der Studirenden, damals ohne Gleichen in der Homiletik. Sein dogmatisches Werk sind die *Methodus theol. s. praecip. ch. rel. locor. comm. ll. II.* nicht vollendet nach seinem Tode herausgegeben. Wir citiren die zweite Ausgabe. Basel 1568. — Er starb als Professor in Marburg.«	S. 66. Andreas Hyp. (eigentlich A. Gerhard von Ypern) Zeitgenosse Calvins, — humanistisch gebildet, berühmt durch treffliches Latein, mehr noch als ausgezeichneter praktischer Theologe, — besonders in der Homiletik, schrieb seine *Methodus theol. s. praecip. ch., rel. locor. comm. ll. III.,* die er jedoch nicht mehr vollendete und die unvollendet erst nach seinem Tode (Basel 1568, zweite Auflage) herauskamen[1]) — Professor in Marburg.

1) Sogar meinen etwas sonderbaren Plural, mit welchem ich das Werk, weil es drei Abschnitte schon auf dem Titel nennt, bezeichne, hat E. beibehalten.

Digitized by Google

Schweizer:	Ebrard:
Dogmatik, Bd. I.	
S. 101. Er geht folgenden Gang: 1) *deus*, eingeleitet durch *de verbo dei*, 2) *creatura atque homo*, 3) *ecclesia*, 4) *doctrina legis et evang.* 5) *signa s. sacramenta*, 6) *consummatio.* — Seine Haupttheile zerlegt er in die Zustände *ante et post lapsum.*	S. 68. Er behandelt den dogmatischen Stoff in 6 Kapiteln 1) von Gott u. s. w. Jeder Theil zerfällt wieder in einen Abschnitt *ante et post lapsum.*
Hyperius nennt diese Methode die passendste, *methodus συγκατικὴ, constitutiva s. compositiva, in qua videlicet a primis principiis paullatim*[1]) *per formas ac differentias ad finem usque fit progressus.*	Hyperius nannte diese Methode die *συγκατικὴ s. compositiva* — — , *in qua videlicet a primis principiis paullatim per formas ac differentias ad finem usque fit progressus.*
S. 128. Er ist vielleicht der Urheber auch später bei hessischen Reformirten wiederkehrender Milderungen der Prädest.	Auch er umgeht die Prädestination und mit und nach ihm thut die ganze hessische Schule dasselbe[2]).
S. 127. „Pet. Martyr, in einem Kloster Italiens sich humanistisch bildend, dann zu bedeutenden Aemtern erhoben, der protestanti-	63. Pet. Martyr, ein Italiener, in einem Kloster seines Vaterlandes humanistisch sich bildend, zu hohen Aemtern gelangt, dann seines evan-
S. 128. schen Ueberzeugung wegen entflohen;	gelischen Glaubens wegen mit vielen
S. 127. nach längerer Wirksamkeit in Strassburg und England von Bullinger nach Zürich	Andern verfolgt und entflohen; — wirkte neben u. s. w. in Strassburg, floh u. s. w. nach England u. s. w.[3]).

1) Sogar *paullatim* mit zwei ll schreibt E. mir nach, obgleich bei Hyperius nur Ein l steht.

2) Obgleich ich eher zu viel als zu wenig sagte, behauptet nun E., weil er es wünscht, stark und ganz allgemein, was er nie gesehen hat und nie sehen kann, so wenig als Herrn Schwertleins Tod in Padua.

3) Hier die oben erwähnten ersonnenen Dinge.

Digitized by Google

Schweizer:	Ebrard:
Dogmatik, Bd. I.	
berufen; leider gestorben, bevor er selbst *locos comm.* zum Druck ausgearbeitet. Aus seinen Commentaren hat Rob. Massonius, franz. Prediger in London gesammelt, was *locos comm.* erklärt. Diese Ausgabe erschien in England. Bullingers Nachfolger, Gualter, besorgte zu Zürich eine vermehrte Ausgabe mit Beigaben aus Martyrs Papieren, Schulreden und Briefen und gab diese *loci* zu Zürich 1580 heraus (S. xx. *Genev.* 1626).	Er beschäftigte sich mit einer Ausgabe von *locis comm.* [1])——
S. 128. Socinianisirend ist seine Vorstellung, dass das göttliche Ebenbild in der Herrschaft über die Erde bestehe, darum das Weib nicht nach Gottes Ebenbild erschaffen sei.	Der franz. Prediger in London, Rob. Massonius sammelte aus seinen hinterlassenen Druckschriften den dogmatischen Stoff, und gab ihn in England heraus. Antistes Gualter in Zürich benützte hiezu noch Martyrs hinterlassenen Handschriften — und veranstaltete eine vollständigere Ausgabe *Tig. 1580 (Genev. 1626).* S. 313. Sonderbare Privatmeinung von P. Martyr, mit dem Ebenbild Gottes werde die Herrschaft über die Natur bezeichnet und desshalb sei nur der Mann, nicht das Weib nach Gottes Ebenbild erschaffen [2]).

Ich denke, wir sehen an diesen Beispielen genug; es liessen sich ungemein viele gleiche abdrucken, namentlich wie merkwürdig die Stelle des Coccejus, welche ich als seine Selbstschilderung S. 104 mit Abkürzungen und einem von mir eingeschobenen, bei Coccejus nicht stehenden *quare* zusammendrängte, genau mit der gleichen Abkürzung und meinem eingeschobenen *quare* wiederkehrt bei Ebrard S. 75; oder etwa wie, was ich S. 129 sehr Specielles

1) Auch diese von E. gewagte kleine Abweichung von meinem Text sagt etwas Unwahres.

2) Was ich in blosser Einleitung erwähnte, nimmt E. in die Dogmatik selbst auf, ohne die Stelle nachzusehen. Sonst würde er mich nicht übel apostrophiren; denn Martyr berichtigt dann diesen aus Augustin citirten Satz sofort selbst. Weil ich es nicht sagte, so weiss es E. nicht.

Digitized by Google

über Keckermann sage, nur mit Fehlern der Flüchtigkeit zu Ebrard S. 67 übergegangen ist.

Dieses Verhältniss fällt um so mehr auf, da Ebrard meine an hundert Orten getadelte und gewöhnlich vorher entstellte Arbeit niemals citirt hat, um anzudeuten, dass er aus derselben doch gar vielerlei entlehne. Aber genug der Beispiele, ich könnte mehrere Seiten mit ähnlichen anfüllen. Bei den lutherischen Dogmatikern fehlen solche *biographica*, bei den reformirten stehen sie in der nun beleuchteten Weise. Kommen wir lieber zur Hauptsache.

4. Entstellung der reformirten Dogmatik und ihrer Geschichte durch Ebrards Vorsatz, den meisten Theologen die Prädestinationslehre abzusprechen.

Was ich meinem Gegner vorhergesagt, liegt nun vor: wer das Interesse hat, möglichst wenig Prädestinationslehre bei unsern Alten zu finden, muss sie verfälschen oder missdeuten.

Es versteht sich von selbst, dass ich gar nicht gelehrt habe, was mein Gegner S. 53 seiner Dogmatik mich lehren lässt, den Unsinn nämlich, als sei „ein philosophischer Satz das Materialprincip des reformirten Systems;“ als gehe die reformirte Dogmatik „gar nicht von der Erlösung aus, sondern von dem philosophischen Lehrsatz der schlechthinigen Abhängigkeit, d. h. vom Determinismus und dergl.“ Wie sehr ich vielmehr ein tief religiöses Abhängigkeitsgefühl im Heilsleben und im übrigen Leben als beseelende Grundquelle darstelle, zeigt meine Dogmatik z. B. I. S. 45, wo ich es sogar als biblisches Abhängigkeitsgefühl von heterogenen Spekulationen unterscheide, wie S. 77 vom Pantheismus; ferner S. 49. Da ich dieses alles schon früher gezeigt habe [1]), Ebrard aber einfach nicht sehen will: so verweise ich meine übrigen Leser dorthin. Ebenso kommt er mir wieder mit dem Vorwurf, ich hätte die Prädestinations-

1) Nachwort zu meiner Dogmatik in den theol. Jahrbüchern 1848. 1. und in der Ebrard selbst ertheilten Antwort: Die Synthese u. s. w. So muss man freilich meine Arbeit entstellen, um zu sagen, Schweizer stehe auf einem ganz der Sache fremden Standpunkt.

Digitized by Google

idee zum Fundament gemacht, während sie doch nur Kuppel sei (nämlich auch das nur bei dem Drittheil der Reformirten, das diese Lehre angenommen). Dieser Streit ist nachgerade eine blosse Zänkerei geworden, seit ich im erwähnten Nachwort, noch ehe ein Ebrard sich in diese Verhandlungen eingemischt hat, den einfachen Aufschluss gegeben: ganz natürlich sei auch die reformirte Reformation von subjektiven Bedürfnissen, Indignation über schreiende Missbräuche, Verlangen nach wahrer Befriedigung des Seligkeitsbedürfnisses ausgegangen; dadurch sei man zu Gott als der letzten, einzig entscheidenden Heilsquelle geführt worden, und habe nun aus dieser energischen Gottesidee die Erneuerung des ganzen Lehrsystems abgeleitet. Wenn Ebrard vom Standpunkte des Lebens aus die prädestinirende göttliche Ursächlichkeit gerne einer Kuppel vergleicht, so habe ich nichts dagegen; nur gestatte er mir hinwieder diejenigen Grundideen, welche den ganzen Lehrbau bestimmen, fundamentale zu nennen. Dass wie die Schrift formales, so dieses biblisch religiöse Abhängigkeitsgefühl mit seinem vorausgesetzten, über das Heil und übrige Leben schlechthin entscheidenden Gotte materiales Princip des reformirten Lehrsystems sei, welches darum bei jedem möglichen äussern Gerüste doch eine synthetisch von Gott zu seinen Werken[1]), von Oben nach Unten gehende Bewegung habe; dass darum die absolute Prädestinationslehre, als vorzüglichste Form, jene Idee sicher zu stellen, allen orthodox reformirten Theologen wesentlich und hochwichtig gewesen: diese meine unveränderte Ueberzeugung wird sich nun gegen Ebrard bewähren, und gerne sehe ich hiefür die gründliche Bestätigung in dem neuesten holländischen Werke über reformirte Dogmatik[2]).

Vorher nur noch Eins. Nach der Antwort, die ich Ebrard schon gegeben, wird seine nun zum zweiten Mal aufgewärmte Zulage, als hätte ich die symbolischen Schriften für unorthodox erklärt und abgewiesen, zu einer so unwürdigen Zänkerei, wenn nicht Verleumdung,

1) Ich kenne Dogmatiker, die es, als zum Socinianismus führend, tadeln, wenn man neben dem theologischen einen anthropologischen Abschnitt bringe; auch die Lehren vom Menschen gehören in den Abschnitt von Gott und seinen Werken.

2) J. H. Scholten, *De Leer der hervormde Kerk in hare Grondbeginseln uit de Bronnen — 2 T. Leyden 1848 et 1850.*

Digitized by Google

dass ich kaum noch einmal auf meinen §. 21 und 22 verweisen muss, wo den orthodoxen Dogmatikern natürlich nicht grössere Orthodoxie, sondern vollständigere und schärfere Ausführung des Systems zugeschrieben ist als den Symbolen, um welche ja gerade Ebrard in seiner Dogmatik mit vieler Leichtigkeit herumschifft.

Wo sind nun die zwei Drittheile reformirter Dogmatiker, welche von der absoluten Prädestinationslehre frei gewesen sein sollen?

a. Die deutschen Schweizer.

Als solche will uns Ebrard vor allen zuerst die Züricher gewissermassen insinuiren; freilich mit Ausnahme Zwingli's, der ja laut Ebrard „mehr schülerhaft als häretisch über die göttliche Vorsehung geschrieben hat.“ Ich denke, auch Pet. Martyr müssen wir ausnehmen, der neben Calvin und Beza als Hauptauctorität für diese Lehre anerkannt ist. Wirklich findet Ebrard erst bei Bullinger in dessen für Anfänger bestimmtem einfachen Compendium „schon ganz den Typus der deutsch-schweizerischen Schule, die absolute Prädestination bildet nicht nur nicht als theologische Lehre *de decreto* das Princip, sondern wird selbst im soteriologischen Theil umgangen und in lutherischem Sinn modificirt. Von Erwählung und vollends Verwerfung Einzelner ist gar keine Rede. — “ S. 64.

Ich frage: hat Bullinger diese Lehre wirklich nicht gebilligt? Er liebte unstreitig ein einfach praktisches Wirken mit Ausschluss so tiefer Fragen; da aber die Zeit ihre Lösung durchaus forderte, so trat er sehr treu und entschieden für die Prädestinationslehre auf; nur lässt sich diess nicht durch blosses Anblicken seines Schulbüchleins ausmitteln. Ich habe meinem Gegner schon in meiner ersten Antwort Beweise aus einer über diese Streitfragen abgefassten, noch ungedruckten Abhandlung Bullingers beigebracht, und will nur noch auf einige Thatsachen aufmerksam machen.

Bullinger ist es, der den streng prädestinatianischen Martyr auf den dogmatischen Lehrstuhl nach Zürich berufen liess. Als Bibliander, der einzige Züricher, welcher diese Lehre nicht billigte, anfing die Missbilligung zu äussern, wurde er 1559, obgleich wenig über 50 Jahre alt und wegen seiner alttestamentlichen Gelehrsamkeit hoch verehrt, emeritirt, „weil ein Widerspruch gegen diesen Haupt-

Digitized by Google

punkt der rechtgläubigen Lehre nicht geduldet werden könne“ [1]). Diess geschah unter Bullinger.

Ebrard behauptet aber S. 53: „Die einfache Thatsache, dass diese Lehre sich in Zürich bei keinem Anhänger oder Schüler Zwingli's wiederfand, sondern erst von Calvin im *Cons. Genev.* 1552 mit Mühe und ohne nachhaltigen Erfolg den Zürchern aufgedrängt werden musste.“ Eine so frische Behauptung muss imponiren, da ja Ebrard aus Zürich her kommt, um solches für Deutschland zu lehren. Es ist aber so rein nichts an derselben, dass wir sie einfach streichen müssen.

Ich denke, Oswald Myconius z. B. sei Schüler und Anhänger und Freund Zwingli's gewesen, und könne den ersten Theil der „einfachen Thatsache“ Ebrards, dass vor 1552 kein solcher jene Lehre angenommen, ganz kurz widerlegen. Schon 1521 schrieb Myconius an Zwingli, er möge ihm doch Aufschluss geben, wie dem Einwurf zu begegnen sei, als werde bei der Prädestination unser Thun und Lassen gleichgültig. Myconius muss der scharfen Lehre Zwingli's doch wohl beigestimmt haben, da gerade er schon 1535 und wieder 1552 den einzigen nicht einverstandenen Bibliander zu belehren suchte in Briefen, die, da sie gedruckt sind, mein Gegner einsehen mag [2]).

Dass „diese Lehre den Zürchern erst von Calvin im *Consensus Genev.* mit Mühe aufgedrängt wurde,“ auch diesen Theil der „einfachen Thatsache“ muss ich bestreiten, schon weil noch Niemand hat nachweisen können, dass der Genferconsensus je in Zürich sei angenommen worden. Er ist ja eine heftige, oft maasslose polemische Abhandlung gegen Pighius, Georgius Siculus, Bolsec u. s. w., die sich nur, wer gerade im Eifer brennt, als Symbol aneignen kann. Die Zürcher fanden vielmehr, wie Hottinger berichtet, dass sie schon im *Consensus Tigurinus* 1549 sich als einig mit den Genfern, auch was die Prädestination betreffe, erklärt hätten.

Nenne mir doch Ebrard ausser dem erasmisch gesinnten

---

1) *J. H. Hottingeri hist. eccl.* — H. Alting ist nicht genau orientirt, wenn er ihn bei seiner Absetzung *senex* nennt.

2) Kann ich eine reformirte Dogmengeschichte vollenden, so werden diese Dinge genauer begründet erscheinen.

Digitized by Google

Bibliander, den ja ich ihm habe nennen müssen, einen einzigen Zürcher der ältern Zeit, welcher diese Lehre nicht getheilt hätte. — Nachhaltig aufgenommen muss sie doch auch gewesen sein, da bis gegen Ende des 17ten Jahrhunderts sogar Geistliche, die von ihr abwichen, verfolgt und wie einst Bibliander entsetzt worden sind [1]).

Diese Nachhaltigkeit hatte in Zürich alle Gelegenheit, sich zu zeigen, als 1562 zum erstenmal ein Streit über die Prädestination zwischen neu-lutherisch und calvinisch gesinnten Theologen in Strassburg ausbrach, wo Zanchius die härteste Consequenz dieser Lehre vortrug und in Marbach einen eifrigen Gegner fand. Gerade Bullinger hat sich lebhaft des Zanchius angenommen, und schon am 4. April jenes Jahres an Pfalzgraf Friedrich geschrieben: „Er lehrt ja nichts anderes, als was Luther wider Erasmus, Öcolampad und schon Augustin gelehrt haben. Mit diesem Manne würde die gesunde Lehre selbst gestürzt." — Dann liess Bullinger durch Martyr das Züricher Gutachten über diesen Handel abfassen und schickte es nach Strassburg; „bestimmt ist die Zahl der Erwählten und die der Verworfenen; denn da nur der von Gott geschenkte Glaube selig macht, so muss Gott ewig bei sich festgesetzt haben, welchen Menschen er ihn schenken wolle und welchen nicht. Die Erwählten werden nothwendig selig, die Uebrigen aber nothwendig verdammt. Kein Erwählter kann ein Verworfener werden und kein Verworfener ein Erwählter. Der einmal geschenkte Glaube kann nicht wieder für immer verscherzt werden. Sagt die Schrift; Gott will, dass Alle selig werden, so heisst das: alle Erwählten, wo sie immer sein mögen." Gegeben Zürich 29. Dec. 1562, unterschrieben von den Dienern, Pastoren, Professoren der Zürcherischen Kirche, speziell von Bullinger, Gualter, Wolf, Martyr, Simler, Lavater, Haller.

Man hat dieses Aktenstück später eine erneuerte Confession, ein Symbol genannt.

Ich weiss nicht, ob Ebrard nun genug hat, um seine „einfache Thatsache" in ihr Gegentheil zu verbessern; sonst riethe ich z. B. etwa noch, das Büchlein zu lesen: „Gegenbericht auf Phil. Nikolai Schmachbuch, das er unter dem Titel von der Calvinisten Gott und

1) O. Anton Wertmüller, der Glaubenszwang der Züricher'schen Kirche im 17ten Jahrhundert. Zürich 1845.

Digitized by Google

ihrer Religion dieses laufenden Jahres in offenem Druck ausgesprengt hat, gestellt durch die Diener der Kirchen zu Zürich 1597."

Wenn Ebrard S. 71 ferner meinet: „auf der Dordrechter Synode erfocht das calvinisch-prädestinatianische Element allerdings einen Sieg oder erhielt wenigstens einen präponderirenden Einfluss über das deutsch-reformirte und östlich schweizerische Element; auch in Deutschland und der Schweiz galt nun die absolute Prädestinationslehre als unerlässlich zur reformirten Orthodoxie": so weiss ich freilich nicht wie dieses doch nie wirklich geltend gemachte Zugeständniss sich mit andern seiner Behauptungen reimt; wohl aber weiss ich, dass es falsch und irreleitend formulirt ist. Es soll ja scheinen, als wäre die deutsche Schweiz und die Reformirten Deutschlands vorher prädestinationsfrei gewesen, und hätten eigentlich ihre eigene Richtung dann zu Dortrecht besiegen helfen! Wie man in der Ostschweiz und Schweiz überhaupt schon vor dem Concil von Dordrecht dachte: das könnte Ebrard, wenn er die Thatsachen sehen wollte, gar leicht aus den unsern Abgeordneten nach Dordrecht mitgegebenen Instruktionen entnehmen, welche gedruckt vorhanden sind und 1618 auf Conferenzen festgestellt wurden [1]). Ich denke, wir wüssten nun schon, wie gut postdordrechtisch sie lauten. Man wollte ja, wie Amyraut nur von allen übrigen Synoden sagt und ich gerade von dieser sage, „gar nicht die Wahrheit erst durch Verhandlungen ausmitteln, sondern man wollte nur siegen", — *non veritatem sed victoriam* — und schwerlich gewissermassen über sich selbst, wie Ebrard es gewissermassen darstellt.

Also mit dem Urstock der prädestinationsfreien zwei Drittheile, mit der Zürcherschule ist nichts zu machen; die ist gut prädestinatianisch gewesen, und der einzige Bibliander hat, weil er entgegen lehrte, seine Stelle verloren [2]).

Was die Berner betrifft, so ist des Wolfg. Musculus angeblich „anthropologischer Geist" die Phrase, welche ihn ein wenig

1) Man wird begreifen, dass da Ebrard meine Arbeiten so undankbar verbraucht, ich nicht schuldig bin zu sagen, wo die Materien zu finden sind.

2) Man schonte ihn, so lange er »bescheiden seine Ansicht für sich behielt oder nur vertraut mit Freunden verhandelte.« Calvin schrieb oft misstrauisch über ihn nach Zürich.

Digitized by Google

frei von der Prädestinationslehre machen soll, zumal er in dieser Hinsicht zu Bullingers Compendium gestellt wird. Ich habe diesen Schein schon zerstreut und füge nur noch bei, wie schon Bayle über *Musculi Comment. epist. ad Rom.* urtheilt: *Il contient en effet ce qu'il y a de plus rigide dans l'hypothese de Calvin;* — sodann dass die Akten des 1586 gehaltenen Colloquium zu Montbeillard ganz schlagend beweisen, wie der Berner Deputirte Abraham Musculus, Sohn des Wolfgang, gegen den Tübinger Andreae für die schroffste recht eigentlich supralapsarische Prädestinationslehre den Beza secundirt hat. Vom bekannten Burgdorfer Samuel Huber deshalb angefochten, wurde Musculus von sämmtlichen Bernern und Schweizern vertheidigt, so dass der verbannte Huber in Tübingen Zuflucht suchte, bis er in Wittenberg selbst die gestürzten Cryptocalvinisten ersetzen sollte.

Was Basel betrifft, so verweise ich auf Oecolampad, sodann auf Castellio's Schicksal und das oben Gesagte; denn Mart. Borrhaus, Castellio's Gegner, dann Jac. Grynäus, Polanus, Wolleb, Seb. Beck, Gernler, Zwinger u. s. w. sind ohne Ausnahme gute Prädestinatianer, und Ebrard, der nur drei zu nennen weiss, ist wenig orientirt, wenn er meint, dass sie als „Umgeher oder Opponenten dieser Lehre" in ihrem Amte wären geduldet worden.

b. Die Pfälzerschule.

Ebrard freilich, nachdem er diese deutschen Schweizer gewissermassen wie Exprädestinatianer dargestellt, fährt dann S. 66 fort: „Verwandt den Zürchern, Baslern und Bernern ist die deutsch reformirte Schule, worin wieder die Pfälzertheologen vorleuchten, — an ihrer Spitze Ursinus und Olevianus, die Verfasser des Heidelberger Katechismus [1]). — Man lernt aus ihren Schriften den melanchthonischen d. h. anthropologischen, die Erlösung von der subjektiven Seite fassenden und dadurch den Calvinismus im engern Sinn wesentlich ergänzenden Geist der deutschreformirten Dogmatik ken-

1) Ebrard meint, wenn in Catechismen und Liturgien die Prädestinationslehre nicht eigens hervortrete, so habe man sie nicht gelehrt. Genf beweist ja, wie, beim grössten theologischen Eifer für diese Lehre, die Liturgie sie doch nicht hervorheben muss.

Digitized by Google

nen [1]). Dazu komme noch als Compendium *Keckermans Syntagma* (soll heissen *Systema*) *theologiae*". — Kurz diese Pfälzerschule wie jene Schweizer rechnet Ebrard (S. 68) dann zu den zwei Drittheilen, „welche wir von der Schiefheit der absoluten Prädestinationslehre in dieser Periode völlig frei sehen". —

Diess ist wiederum nichts als eine Täuschung, welche man auf nichts baut als nur auf den Pfälzerkatechismus, der allerdings sehr praktisch das anthropologische Erlösungsbedürfniss als Ausgangspunkt beibehält [2]). Nachdem Schneckenburger mich auf die vielen, auch gelehrt dogmatischen Commentare zu diesem Katechismus, (ich hatte einzig den von Melch. Leydecker erwähnt) hingewiesen: konnte ich vorhersehen, dass Ebrard mit denselben sich etwas breit machen werde; ich habe aber seit Jahren nun nicht wenige dieser *Explicationes* verglichen, namentlich die pfälzischen des Ursinus selbst und des H. Alting [3]), und aufs Neue mich überzeugt, wie gute Prädestinatianer die Verfasser und Commentatoren des Katechismus gewesen sind. Ist doch dieser Katechismus zu Dordrecht ein Panier der strengen Lehre geworden. Kürzer als aus Ursins Explikation, welche ich citiren könnte, werden wir sein angebliches „Freisein von den Schiefheiten der absoluten Prädestinationslehre" einem Briefe des Ursinus entnehmen. In den zu Heidelberg 1612 erschienenen drei Folianten *Ursini opera* schreibt er T. III. Anhang p. 28, wenige Jahre nach Abfassung des Katechismus, an einen Freund: „über die Prädestination, wegen welcher du Auskunft verlangst, habe ich dich an Beza's und Peter Martyrs Schriften gewiesen und kann mich darum kurz fassen. Kein anderes Lehrstück ist in der ganzen heiligen Schrift von der Genesis an bis zur Apocalypse so häufig bezeugt wie dieses. Ich muss wahrlich theils lachen theils zürnen über die Masse sophistischer Einwürfe, welche vergeblich diesem Blitz entgegen geworfen werden".

So spricht der Führer dieser „Pfälzerschule" seinen Einklang

1) Olevian selbst hat einen Auszug aus Calvins *Institutio* bearbeitet. Etwa auch zur Ergänzung?

2) Alting sagte uns oben, wie Ursinus darum doch die synthetische, theologische Methode für die *loci communes* d. h. gelehrte Dogmatik forderte.

3) Der gerade hier die Arminianer widerlegt.

Digitized by Google

mit den beiden Erzprädestinatianern von Genf und Zürich aus, und wie er war auch Olevianus gesinnt. Gerade Olevian hat mit seinen Collegen Boquin, Tremellius und Diller in gleichem Sinn wie die Zürcher für Zanchius nach Strassburg geschrieben: „Zanchius lehrt ganz richtig, den Verworfenen seien alle Sünden tödtlich, den Erwählten alle lässlich. Annehmen, der heil. Geist und der Glaube bleibe im Bekehrten bei geringern Sünden, verlasse ihn aber bei schwerern, wäre absurd; das heisse ja dem heil. Geist zuschreiben, was nicht einmal ein edlerer menschlicher Freund sich zu Schulden kommen liesse, nämlich er verharre beim Freunde nur in leichterer Noth, in schwererer aber werde er ihm untreu". —

Diese angeblich prädestinationsabgeneigte „Schule" hat zum Ueberfluss den Erzprädestinatianer Zanchius 1568 nach Heidelberg berufen, für den überbeschäftigten Ursinus Dogmatik zu lesen, und beide wirkten später, aus dem vorübergehend lutheranisirten Heidelberg vertrieben, noch in Neustadt als Collegen zusammen. Denken wir vollends, — da Ebrard aus der Pfälzerschule Niemand nennt als Ursin, Olevian und den (als aristotelischer Philosophe bekannten) Keckermann, — an Dan. Tossanus, der drei Decennien bis 1602 dort wirkte, und den Calvinismus z. B. wider Samuel Huber „den unruwigen Mann" 1592 vertheidigt hat, an Dav. Pareus von 1584 — 1622 mit seiner Schrift *Calvinus orthodoxus,* an Scultetus und H. Alting, welche nach Dordrecht deputirt wurden, an des letztern streng prädestinatianisch geschriebene *historia theologica,* in welcher ich die Geschichte der Prädestinationslehre Herrn Ebrard empfehle, so löst sich diese „prädestinationsfreie Ebrardische Pfälzerschule" in nichts auf [1]), gleichwie die deutsche Schweizerschule, an welche sie angefügt wird. Das sind alles nur Ebrardische Einbildungen; und hier auf historischem Boden unhaltbar, mögen sie ihr Glück besser machen, in mehr subjektiven Regionen oder in historisch min-

1) Ich habe ein Büchlein: »Die Heidelbergische Calvinisterey, in einem lateinischen Gespräch erstlich ausgegangen, nun in das Teusch gebracht. Gedruckt 1593«, welches zeigt, wie damals die Pfälzer Calvinisten waren. Es ist eine Vertheidigung auch gerade ihrer Lehre von der Gnadenwahl.

Digitized by Google

der zugänglichen Gebieten, wo man ohne viel Gefahr sich gehen lassen kann, weil dort Einbildungen und Realitäten gar schwer zu unterscheiden sind.

c. Die Hessische Schule.

„Verwandt mit der Pfälzer Schule ist vor allem die hessische, als deren grösster Vertreter Hyperius [1]), — so dass bei ihm die anthropologische Seite ebenfalls bedeutend überwiegt, — doch weniger die subjektive Heilsaneignung als — ächt reformirt — die objektive Kirche, deren Begriff seiner Anordnung zum Grunde liegt. — Aus ihr ist besonders noch zu nennen Alsted mit seiner *theol. didact.* Hannover 1618 (soll heissen Hanau). An die Hessen schliesst sich noch der Holländer A Diest." —

Diess ist nun alles, was von der hessischen Schule gesagt wird, und nach schnellstem Blick in meine Dogmatik ohne alle weitere Bemühung Jedermann mindestens eben so gut sagen kann. Wer aber die „Schulen" so hübsch gruppirt, sollte doch ein wenig weiter sich umsehen. Ein Vertreter kann nicht genügen, und Alsted ist ja eigentlich kein hessischer Theologe. Wo bleibt Franz Lambert, Pistorius, Orthius? Warum wird, wenn doch die Nassauer Hessen sind, Piscator vergessen, der zu Strassburg 1546 geboren, wegen seines Calvinismus dort beseitigt, Herborn zu einer der besuchtesten Akademien erhob, *Aphorismos doctr. chr. maximam partem ex institut. Calvini,* ferner sehr strenge Traktate *de gratia Dei, de praedestinatione contra Schafmannum* u. s. w. geschrieben hat?

Wie gut prädestinatianisch diese Hessen in Marburg waren, zeigt wiederum ihr zuerst von Hyperius unterschriebenes Gutachten, welches sie für Zanchius nach Strassburg schickten.

Diess sind nun die drei „Schulen", und nach diesen flüchtigsten Blicken auf dieselben, zieht Ebrard S. 68 das facit: „zwei Drittheile der reformirten Kirche sehen wir von der Schiefheit der absoluten Prädestinationslehre in dieser Periode völlig frei" [2]) —

---

1) u. s. w. wie es in meiner Dogmatik steht.

2) Die Operation ist sonderbar. An den prädestinationslosen Pfosten hängt man die Zürcher, an diese die Berner und Basler, an diese die Pfälzer und an diese die Hessen. Aber schon die Obersten gehen los und mit ihnen sind alle am Boden.

Digitized by Google

Die Einzelnen wagte er meist nur halb frei darzustellen; nun aber ergänzen sie sich zum „völlig freisein". Ich wiederhole: nicht ein einziges reformirtes Bein sehe ich in das von Ebrard gebaute prädestinationslose Lager wandern, und die Schweizer, Pfälzer, Hessen, welche er hineinschiebt, würden sich einen solchen Commandanten nicht eben glimpflich verbeten haben. Ich vermuthe sehr, sie hätten ihn seiner Professur für reformirte Dogmatik durch einmüthiges Gutachten etwa wie den gelehrten Bibliander entsetzt, so sehr ich dagegen protestiren würde. Wer aber solche „Schulen" gruppiren will für eine Zeit, wo so viele Theologen ziemlich nomadisch an verschiedenen Universitäten wirkten, hätte vorher noch wacker zu studiren, wenn sein Fach- und Schulensystem einigen Werth erlangen soll. Es wird leider Mode, Bücher zu schreiben über Gebiete, die, so mühsam sie zu erforschen sind, man kaum ordentlich angesehen hat; und solche Autoren reden am verächtlichsten von ihren Vorarbeitern, ohne die sie nur auch gar nichts so schnell hätten hinschreiben können. Es wird wenig sagen, wenn man, seit eine Gesammtdarstellung reformirter Dogmatik vorhanden ist, dann einzelne Dogmatiker nachschlägt, um jenes Werk ein völlig unbrauchbares zu schelten.

d. Die Föderalisten und Scholastiker.

In der folgenden Periode, nachdem er für die vorige die holländische Schule ganz vergessen, denn A Diest schloss sich ja an die hessische an und gehört überdiess gar nicht in die vorige Periode, geht Ebrard auf den Unterschied der scholastischen und föderalistischen Schule ein §. 39. 40. 41. [1]) Scholastiker nennt er und ziemlich viele, z. B. denselben H. Alting wieder, welcher in der vorigen Periode doppelgängerisch als Zürcher comparirte; erst hier auch den vor Beza schon gestorbenen Danäus, welcher in §. 35. gehört und seinen Platz mit Pictet tauschen könnte. Von Maresius lesen wir S. 72, dass selbst er die absolute Prädestination mit äusserster Vorsicht behandle; aber welcher Andere ist denn nicht auch bemüht, neben ihr die verantwortliche Willensfreiheit zu wahren [2])? Wendelin nennt er nur als

1) Die holländischen Universitäten giebt Ebrard S. 72 ungenau; Deventer hatte nur ein Gymnasium, dafür vergisst er Harderwick, wo eine Akademie war, Gröningen schreibt er immer Groningen.

2) Bayle: *Ceux qui combattent le franc arbitre avec le plus de rigueur,*

Digitized by Google

Infralapsarier, dann aber „den Macovius ihm verwandt", der jedoch ein Supralapsarier ist wie Gomarus. Zuletzt kommt Gisbert Voëtius, dessen „5 dicke Quartanten *Disput. theol. select.* freilich mit nicht geringer Mühe durcharbeiten muss, wer eine reformirte Dogmatik schreiben will. Der Determinismus, welchen Schweizer als reformirte Lehre darstellen möchte, ist hier in allen seinen Wendungen verworfen, (wenn schon die absolute Prädestination selbst gelehrt wird)". —

Ebrard verdeutet und sagt in seiner Broschüre, dass ich die 5 dicken Quartanten nicht durchgearbeitet hätte. Ich besitze sie selbst und weiss wenigstens, dass gar nicht alle Bände dick sind; dass gar nicht blos dogmatische Materien in diesen Bänden verhandelt werden, dass Voëtius wenn irgend einer die von mir immer dargestellte Synthese der absoluten Prädestination, welche nothwendig deterministisch wirkt, mit der menschlichen Freiheit so bestimmt lehrt als man nur wünschen kann. Wenn ich Stellen von ihm und Gomarus und andern Supralapsariern selten citirt habe: so geschah diess darum, weil ich die herrschende Lehrform musste vorwalten lassen, und sich von selbst versteht, dass jene das Deterministische noch stärken lehren, als die viel zahlreichern Infralapsarier. Wenn ich die Citate lieber aus kürzern Werken abdruckte, wo ein Dogmatiker seine breitern selbst in gedrängter Form wieder gab: so geschah es nicht, wie man mich verdächtigt, aus Leichtfertigkeit, sondern um sie nicht breiter als nöthig abzudrucken, und Ebrard ist sehr im Irrthum, wenn er meint, dass ich nicht von jeder Richtung auch ausführliche Werke durchgesehen habe, wie ich ja auch solche citire. Die auf die äusserste Spitze getriebene Scholastik des Voëtius war eine vorübergehende Erscheinung; wie würde mich Ebrard richten, wenn ich meine Gesammtdarstellung reformirter Dogmatik vorzüglich aus diesen Disputationen genommen hätte! Es hiesse dann: da seht, er hat nur die Supralapsarier reden lassen. Genug, er selbst giebt ja zu, dass die Prädestination hier vollständig gelehrt werde.

„Dass aber diese Form, den Stoff in einem Complex vieler Disputationen zu behandeln, neu gewesen" S. 73; kann ich nicht ein-

---

n'ont jamais nié que l'ame de l'homme, entant que meue de Dieu, ne veuille et ne tende ou ici ou là.

Digitized by Google

räumen. Es war eine längst übliche literarische Produktion, dass die Professoren Woche für Woche solche Disputationen hielten, die dann gesammelt wurden, gerade so, wie die des Voëtius. Ich selbst habe solche Sammlungen der Baslerthesen von Grynäus an, der Theses Salmurienses in 3 Quartanten, der Sedanenses von gleichem Umfang, und so giebt es fast von jeder Akademie dergleichen Sammlungen von Thesen, d. h. von Disputationen bald über diese bald über jene theologische Materie, die oft so geordnet worden sind, dass sie ein vollständiges *Corpus doctr. etc.* bilden. Auch an Sammlungen der Disputationen nur je eines Theologen fehlt es nicht. Berühmt ist die von Le Blanc in Sedan und sehr brauchbar die des Bernertheologen Rodolf. Hätte Ebrard die Existenz dieser Literatur gekannt, er würde mir sicherlich vorwerfen, dass ich sie nicht mit benutzt habe für meine Dogmatik. Ich hatte aber in der That genug an den eigentlichen Compendien und Lehrbüchern der Dogmatiker.

Die von Coccejus eröffnete Föderalmethode wird hingegen von Ebrard S. 75 eine „anthropologisch-soteriologische" genannt, ein „nicht nur formeller, sondern auch materieller Gegensatz zur prädestinatianischen Scholastik"; und eine Uebersicht des kleinen Büchleins *de foedere et testamento Dei* — S. 78 soll das beweisen; „über die Entstehung der Sünde werde durchaus antiprädestinatianisch gelehrt". — Auch dieses ist eine Uebertreibung, die ich mit der „einfachen Thatsache" beseitige, dass die scholastischen, kampflustigen Gegner des Coccejus und seiner Schule über alles mögliche Streit mit ihm anfiengen [1]), eine Abweichung in der Prädestinationslehre aber gar niemals ihm vorgeworfen wurde. Wer ein wenig die damaligen holländischen Zustände kennt, weiss, dass der leiseste Verdacht in Bezug auf diese Lehre die heftigsten Streitigkeiten erzeugt hätte. Ich läugne nicht, dass die Föderalmethode auch für den lutherisch anthropologischen Boden anwendbar ist und zur Betonung der anthropologischen führen kann; stelle aber gänzlich in Abrede, dass Coccejus oder seine Schule die absolute Prädestination irgend weniger gelehrt als die Scholastiker, oder der Geschichte gegenüber die göttlichen Dekrete weniger als entscheidend über den

1) Z. B. über des Coccejus freiere Sonntagsidee, von welcher nun Ebrard so krass abfällt.

Digitized by Google

Gang der Dinge anerkannt hätten. Coccejus selbst, dessen Folianten freilich noch dicker sind als des Voetius Quartanten, deren wenigste ich gelesen habe, hat ja eine Vertheidigung der Dortrechtischen Lehre über die Gnadenwahl geschrieben. In seinen *Aphorismi breviores* sagt z. B. Coccejus das, was Ebrard als eine unerhörte Erfindung von mir darstellt XII. 14: *In permissione peccati est non continuatio auxilii, per quod homo bene et recte operatur,* und über die Dekrete lehrt er streng calvinisch, hat auch besondere *Disputationes de praedestinatione* geschrieben.

Sehr eifrig tadelt mich Ebrard S. 78, dass ich behauptet hätte, „die Föderalmethode sei von Coccejus nicht aufgebracht, sondern nur ausgebildet, und dass ich auf Calvin und Hyperius verweise, — als ob so viel nicht in jeder Dogmatik vorkäme! Als ob in einer gelegentlichen Erwähnung des *foedus dei* schon die Ausbildung eines Föderalsystems läge." — Ein wunderlicher Tadel; denn theils steht in meiner Dogmatik I. S. 104, 105 die Sache ein wenig anders als Ebrard sie citirt; theils aber sagt er ganz dasselbe auch (S. 64): „in Bullingers Compendium seien Keime des Föderalismus" und (S. 68) „bei Hyperius bahne sich abermals die spätere Föderalmethode schon ziemlich deutlich an." Dieselbe Bemerkung ist also bei mir sehr tadelnswerth, bei Ebrard wird sie dann sehr richtig.

c. Die Amyraldisten.

„In dieser Schule wagte sich nun vollends eine direkte Opposition gegen die Prädestinationslehre hervor," meint Ebrard S. 86. Ich habe in meiner Dogmatik I. S. 58 f. diese Nebenform nur sehr im allgemeinen und beiläufig erwähnt, später geäussert, es sei mir nicht klar, ob wirklich eine irgend erhebliche Abweichung vom Calvinismus in diesem sogenannten hypothetischen Universalismus enthalten sei; habe seither die Quellen studirt und eine Abhandlung vollendet, auf welche, da sie veröffentlicht wird, ich mich berufe.

Ebrard nun, der diese Lehre gar nicht bloss beiläufig erwähnen, sondern sie angelegentlich darstellen will, ist trotz dieser, in einer für ihn gegebenen Antwort enthaltenen Mahnung zur Vorsicht in die entschieden verkehrteste Idee von Amyrauts Lehre hineingerathen, da es bequemer ist, beim Suchen von Antiprädestinatianern, seine Wünsche reden zu lassen als die Dinge zu untersuchen. Es ist

Digitized by Google

bekannt genug, wie falsch man z. B. Häretiker auffasst, wenn man sich ihre Lehre nur von den Gegnern erklären lässt. Das nun hat Ebrard gethan und der gegnerischen *Formula Consensus* die amyraldische Lehre entnommen; mit um so schlechterm Rechte, da die *Formula* selbst weniger Amyrauts genaue Lehre [1]) als hingegen das, wozu sie führen könnte, in ihre Missbilligungssätze zusammenfasst. Für einmal genüge, dass eben Amyraut, „der direkte Bestreiter der Prädestinationslehre" z. B. eine *defensio doctrinae Calvini de absoluto reprobationis decreto,* eine *defensio doctrinae de gratia particulari* und mehrere ähnliche geschrieben hat. Man hat gar keinen Begriff von den französisch reformirten Kirchenzuständen, wenn man sich einbildet, schon zwei Decennien nach dem Dortrechter Concil, dessen Lehre zwei französische Nationalsynoden zu Alais und Charenton förmlich eingeführt hatten, würde Amyraut der Absetzung entgangen sein, wenn er je der Prädestinationslehre direkt oder auch nur indirekt wirklich opponirt hätte. Er hat vielmehr, um die partikulare Gnadenwahl, bei welcher es reell sein Verbleiben habe, besser vertheidigen zu können, einen bloss idealen, d. h. in der Wirklichkeit keinem Nichterwählten wirklich helfenden hypothetischen Universalismus hinzugefügt [2]); und so reizbar war die damalige Orthodoxie, dass schon dieser Schein eines halben Arminianismus die Holländer und Schweizer auf's Heftigste in Bewegung setzte. Wird sich die Sache, wie im Allgemeinen Walch, Pfaff und Andere schon gesehen, so herausstellen, so muss alles, was Ebrard über den Amyraldismus sagt, gestrichen werden [3]).

1) Amyrauts Gegner, Andr. Rivetus sah die Sache genauer, als er 1638 an Spanheim schrieb: *Si sint quaedam controversa circa gratiam illam universalem, per quam nemo salvatur actu, — tolerari possunt.*

2) Diess ist derselbe Unterschied eines idealen und realen *posse*, welches Ebrard eine von mir jesuitisch erfundene Posse und doch auch einen Unsinn nennt. Er sieht nicht, dass diese Possenreisserei nicht mich, sondern seine reformirten Väter bewitzelt.

3) Scholten findet mit Recht, dass ich selbst schon in der Dogmatik die Abweichung Amyrauts vom Calvinismus noch viel zu stark mir vorgestellt. Ich hatte dort überall das zu sagen, was das strenge System sagt, und behielt solche Nebenformen für spätere Untersuchung mir vor.

Digitized by Google

Es mag nun genug sein, diesen Abschnitt mit der Frage zu schliessen, wo denn auch nur ein Einziger der zwei Drittheile prädestinationsfreier reformirter Dogmatiker sich finde? Die ich kenne, sind eben nie als rechtgläubige Reformirte betrachtet worden. Bibliander wurde emeritirt in Zürich, Castellio verfolgt in Basel, und nur darum nicht abgesetzt, weil er an der philosophischen Fakultät war und noch zur rechten Zeit starb; Samuel Huber in Bern wurde verbannt, die Remonstranten in Holland aus der Kirche gewiesen, Tilenus in Sedan, sobald seine zelotisch calvinische Orthodoxie ganze Wendung machte, beseitigt. Es wird also dabei verbleiben, dass nur die bischöfliche Hochkirche Englands in dieser wie in anderer Hinsicht eine abweichende Richtung eingeschlagen und die Frage gewissermassen als eine offene behandelt hat, und dass erst spätere brandenburgische Theologen bisweilen der für sie so gut wie für Ebrard (da Niemand gerne in der Minorität bleibt) höchst nöthigen Union mit den Lutheranern zu gefallen, etwa Concessionen gemacht haben, die, wie Naudäus nachwies, über das dem reformirten Lehrbegriff Mögliche hinausgehen.

So verhält es sich, und eben darum musste dieses orthodoxe System dann im 18ten Jahrhundert überall verschwinden, und eben darum ist die reformirte Welt so glücklich, dass selbst ein Ebrard das Spiel so vieler modernster Lutheraner, gewaltsam sich wieder in's alte System hineinzuzwingen, und das für die Wiedergeburt zu halten, am reformirten nicht vollziehen kann. Für Leute, die mehr Dogma als christliche Religion wollen, gibt's überall keine Union, sondern nur Rechthaberei und Streit; für Andere ist die eigentliche Union eine längst vollzogene Thatsache. Daher wüsste ich nicht, warum im Interesse der Union das eigentliche Wesen des alt reformirten Systems, welches mit jedem andern sich messen durfte, zu verdecken wäre.

Schluss.

Zuletzt muss noch erwähnt werden, dass der Gegner meine Dogmatik immer zuerst entstellt und dann richtet, und gewöhnlich etwas tadelt, was ich selbst tadeln würde. Einige Beispiele mögen es zeigen. S. 108 soll ich die Dogmatik als nicht aus der h. Schrift hervorgegangen darstellen. Diess ist eine Unwahrheit. Wahr ist, dass

Digitized by Google

ich, um die dagewesene Lehre der reformirten Alten darzustellen, sie allerdings aus diesen, nicht aber aus meinem Schriftverständniss wie Ebrard abzuleiten hatte. Da ich diese Auskunft ihm schon durch meine erste Vertheidigung gegeben, Ebrard aber diess zu ignoriren beliebt: so ist ein Weiteres unnöthig. — Eben so unwahr sagt Ebrard S. 37, dass ich die Unterscheidung des Wortes Gottes in der Schrift und von der Schrift mit der von Wort Gottes und Schrift confundire. Gänzlich unwahr S. 389, dass ich Gott ohne Weiteres zur *causa mali* mache; S. 505, *decretum* und *determinatio* verwechsle, S. 401, die Wolfische Wunderansicht (— ich habe Zwingli zuerst angeführt) für die reformirte ausgebe, S. 517 den Sündenfall pantheistisch lehre u. s. w.

Diese Zulagen alle habe ich schon widerlegt, und verweise die, welche sehen wollen, auf meine erste Antwort.

Nur die Hauptfehler, welche mir Ebrard S. 97 f. zulegt, will ich kurz beleuchten.

1) Es sei falsch, die absolute Prädestination aus einem theologischen Princip abzuleiten. Ich antworte: wenn gelehrt wurde, und zwar von drei Drittheilen unserer Alten, dass das prädestinirende Dekret schlechthin sich verwirkliche, wenn schon im Bösen ganz anders als im Guten: so mag man immerhin von anthropologischem Boden aus zu dieser Idee gelangt sein; hat man sie aber einmal ergriffen, so lässt sie sich nur aus der Idee Gottes, somit theologisch als Doctrin ableiten, wie es auch immer geschehen ist.

2) Es sei thöricht, das subjektive Abhängigkeitsgefühl im Sinn Schleiermachers mit der Lehre vom *decretum dei* zu identificiren und dann weiter mit dem Hegel'schen Determinismus. — Allerdings, aber identificiren will ich sie auch nicht; auf Hegel habe ich gar keine Rücksicht genommen. Schleiermacher aber, der mit „seinem Calvin," wie er ihn nennt, sehr vertraut war, ist doch immer mit den alt reformirten Sätzen so zusammengetroffen, dass ich dieses zu zeigen berechtigt bin. In wie vielen Hinsichten er hingegen lutheranisire, habe ich I. S. 94 f. nachgewiesen, und nur Ebrard meldet seinen Lesern, dass ich ihn mit den alten Reformirten identificire.

3) Wiederholt Ebrard die Beschuldigung, ich hätte die Föderalmethode mit der scholastischen confundirt. Dass dieses unwahr sei, und Ebrard, wie Andere, sich über den Unterschied beider

Digitized by Google

Methoden recht gut aus meiner Dogmatik orientiren konnte, habe ich schon gesagt; durch's Wiederholen wird die Anschuldigung um nichts weniger falsch. Dass sich aber beide Methoden combiniren lassen, hat Coccejus selbst gezeigt in seiner Schrift *de theologia et ejus methodo*, wo er vom Begriff Theologie ausgeht, die Lehre von der Schrift folgen lässt, dann von Gott, seinen Rathschlüssen, der Schöpfung, wo er die Lehre *de foedere operum* anknüpft, dann von der Sünde, Abschaffung jenes *foedus*, dann vom *foedus gratiae* u. s. w.

4) Ich hätte die Sünde für das blosse Nochnichtsein des Guten ausgegeben. Wie falsch dieser Vorwurf sei, ist ebenfalls schon nachgewiesen.

5) Ich hätte die Symbole für nicht reformirt erklärt. Auch diese Verleumdung verdient keine Antwort.

6) Am schönsten steht Ebrard der Vorwurf, dass ich die wichtigsten Dogmatiker nicht studirt hätte, dass ich nur die kürzern Compendien nachgesehen, dass ich sie in einem Sinn wiedergegeben, der ausdrücklich in den grössern Werken als ein verkehrter angegeben werde.

So freilich muss meine Arbeit anschwärzen, wer durchaus nicht leiden will, dass unsre Alten die ihm selbst widerwärtige absolute Prädestination gelehrt hätten. Ist es denn so unrichtig, wenn ich sage, Ebrard wolle die absolute Prädestinationslehre wie ein wildes Nebenschoss abbrechen und meine, dann erst *in puris naturalibus* das reformirte System zu gewinnen? Ist es ehrlich, wenn er den sehr ernst recipirten dogmatischen Ausdruck *pura naturalia* seinen Lesern als einen indecenten Witz anzeichnet?

Und nun noch ein Beispiel des Ebrard'schen Verfahrens. Was ist populärer, als die alte Lehre z. B. auch des Coccejus (*disp. de praedest.*) von einer Art Prädestination auch des Sündenfalls gläubigen Lesern als meine unerhörte Erfindung darzustellen? Daher beharrt Ebrard nun zum drittenmal bei diesem Vorgeben und scheut sich nicht, förmlichste Unwahrheiten, die ich ihm schon aufgezeigt, zu wiederholen.

S. 389. „Schweizer behauptet, die *voluntas dei efficax* beziehe sich auf Gutes und Böses, die *vol. beneplaciti* nur auf's Gute. Es ist diess aber eine in der reformirten Dogmatik gar nicht vor-

Digitized by Google

kommende Distinction." — Sehr richtig, und darum mache auch ich diese Distinction nicht; Ebrard sagt freilich in meiner Dogmatik S. 370, hätte ich sie gemacht; es ist aber eben, wie ich ihm schon geantwortet, nicht wahr, und gerade ich habe meinem Gegner sagen müssen, dass die *vol. efficax* und die *vol. beneplaciti* einerlei sei; und beiden die *voluntas signi, praeceptens* gegenüber stehe; die erstern bezeichnen einen den Weltplan festsetzenden und exequirenden, die letztern aber den das Moralgesetz promulgirenden Willen. Dieser letztere Wille allerdings schreibt nur das Gute vor; der erstere aber prädestinirt als *decretum* den Weltgang und exequirt das Beschlossene als *providentia efficax*.

Die Belehrung, welche ich[1]) Ebrard geben musste, stellte er sich nun, mir zu ertheilen! Und mit einem solchen Gegner soll ich fechten! der dann die Confusion so weit treibt, S. 390 zu behaupten: „Eine *voluntas beneplaciti* gibt es nicht," und mir „Unsinn" vorwirft, indem er diese Behauptung wagt! Dann soll ich erst ersonnen haben, dass die *permissio peccati* eine *non continuatio gratiae* sei, wie doch Coccejus sagt gleich so vielen Andern.

Weiter sagt Ebrard, ich lege das *deus permittit peccata* aus im Sinne von *non permittit, sed vult.*" Auch das ist absolut unwahr, wie er wohl wissen muss. Ebenso stellte er dar, als hätte ich ohne Weiteres ein *deus vult peccata* für reformirte Lehre erklärt, und muss wissen, dass dieses nicht wahr ist, stellt mir Aussagen wie die des Maresius S. 406 entgegen, „dass wir freiwillig aus Willensentschluss und Ueberlegung handeln," Aussagen, die ich immer und immer selbst hervorgehoben habe und in meiner ersten Antwort wiederholte. Kurz, ich bin hier auf dem Punkte angelangt, wo nicht mehr die Wissenschaft, sondern eigentlich die Gerichte Schutz verleihen, wenn man ihn nicht entbehren könnte.

Ich habe Ebrard Stellen der Alten vorgehalten, die ganz lauten wie bei Coccejus: *Summa theol. ex script. repetita loc. X. c. 26: Adam donum dei, quod est perseverantia in bono, sine quo perseverans esse non potest, non accepit,* und diese Lehre nennt Ebrard eine Posse, eine jesuitische, indem er nur mich dadurch verdächtigen will; — und doch sagt Coccejus: *permissio*

1) Die Synthese u. s. w. S. 174.

Digitized by Google

includit negationem illius ἐνεργείας, qua deus facit, ut praecepta ipsius fiant a creatura; und das sei nicht, wie die Jesuiten ersinnen, ein *concursus indifferens, non prius influens quam voluntas nostra influat, quae sunt Chimaerae.* Also Ebrards Ansicht nennen unsre Alten die Jesuitische. Oder A Diest, *Conciones catech.* S. 58: *Cur deus lapsum permisit? homini nihil debebat. Dederat vires, ut posset obtemperare. Cur non dedit ulteriorem gratiam et velle ipsum? Id in dei arbitrio situm, sed voluit, ut homo suam imbecillitatem cognosceret, si deus eum non conservaret, ut ostenderet deus suam justitiam et misericordiam.* Dennoch soll es meine Erfindung sein, dass dieser Weltgang im freien Wohlgefallen Gottes beschlossen war und sich durch Schuld Adams sicher verwirklichen musste. Ich habe ihm Scharpius vorgehalten: *Accepit Adam — bonam voluntatem, qua posset a malo se continere, si vellet; — denique ut hoc vellet, opus habuit, alia gratia, qua fieret, ut vellet, quod poterat,* diese aber gab Gott ihm nicht; Stellen wie Burmanns: *Suavem illum gratiae influxum, quo homo actu perseverasset, (deus) suspendit.* Ich kann beifügen: A Diest l. l. pg. 166: *permissio haec est gratiae negatio et subtractio.* Ebrard beliebt aber trotzdem noch einmal mich als den fälschenden Erfinder dieser Lehre darzustellen und denuncirt mich seinen unorientirten Lesern, als ob eine *negatio* oder *subtractio gratiae* bei Adams Sündenfall meine Erfindung sei.

Glücklich, wer einem solchen Gegner nicht antworten muss und seine Zeit Besserem ungestört widmen kann. Ich habe mich aber bestrebt, doch selbst in dieser nothgedrungenen Polemik möglichst die Erkenntniss, namentlich der Litterargeschichte unserer reformirten Dogmatik zu fördern. Fragt man aber, wer diese Händel angefangen, so sehe man einfach nach, ob mein Gegner oder ob ich sonst als streitsüchtig sich erwiese.

Digitized by Google

I.

Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Charakter.

Mit Rücksicht auf die neueren Bearbeitungen dieses Gegenstands.

Von

E. Zeller.

(Schluss.)

Fünfter Artikel.

Ueber den Ursprung der Apostelgeschichte.

5. Die Quellen der Apostelgeschichte.

Die Vermuthung, dass der Verfasser der Apostelgeschichte ältere Schriften oder Aufsätze benützt habe, ist schon durch den Prolog zum Evangelium nahe gelegt, und sie hat auch in der innern Beschaffenheit des Buches so viele Stützen, dass wir uns nicht wundern können, wenn sie von den Neueren allgemein gutgeheissen worden ist. Um so weiter gehen die Ansichten auseinander, wenn diese Quellen im Einzelnen angegeben, und die Art ihrer Benützung bestimmt werden soll; die Vermuthung hat sich in beiden Beziehungen den weitesten Spielraum genommen und von der Annahme einzelner zerstreuter Aufsätze bis zu der zusammenhängender Schriften, von der Voraussetzung einer ganz freien Benützung bis zu der einer wörtlichen Abschrift aus den Quellen gibt es kaum eine Möglichkeit, die nicht von dem einen oder dem andern Kritiker vertreten wäre. Wir versuchen im Folgenden eine Prüfung der Momente, von denen die Entscheidung abhängt, ohne dass wir doch auf alle Einzelheiten der bisherigen Ansichten einzugehen im Stande wären.

Digitized by Google

Hat man die älteren Vorstellungen von der durchgängigen Autopsie des Lukas oder dem mittelbar apostolischen Ursprung der Apostelgeschichte aufgegeben, so wird man zunächst die grösseren Massen, in welche sich die Schrift beim ersten Anblicke sondert, auf verschiedene Quellen zurückzuführen geneigt sein. In dieser Weise hat zuerst Riehm [1]) die Annahme durchzuführen versucht, der zweite Theil unseres Buches von c. 13 an beruhe wesentlich auf Augenzeugenschaft und mündlicher Erkundigung und nur in Betreff der von Lukas nicht mit angehörten Reden und der Briefe im 15ten und 23sten Kapitel auf schriftlichen Quellen, dagegen liegen den zwölf ersten Kapiteln fast durchaus einzelne kleine Aufsätze, die der Verfasser gesammelt habe, zu Grunde. Noch schärfer unterscheidet Gfrörers [2]) verwandte Ansicht zwischen den beiden Theilen. Die zwölf ersten Kapitel sind diesem Kritiker zufolge eine Sammlung meist ungeschichtlicher Sagen, die ein eifriger Petriner veranstaltete, und der Verfasser der Apostelgeschichte wesentlich unverändert aufnahm, nur die Rede des Stephanus ist eine wörtlich oder fast wörtlich ächte Urkunde, die sechszehn letzten Kapitel dagegen sind ein rein historischer Bericht, welcher wirklich von Lukas, dem Begleiter des Paulus herrührt; die Fuge zwischen beiden hat der um's Jahr 90 n. Chr. schreibende Sammler der Apostelgeschichte nur unvollständig übertüncht. Auch Schwanbeck (S. 34 ff.) will zunächst zwei Theile der Apostelgeschichte unterscheiden, die er aus verschiedenen Quellen ableitet, nur dass er den ersten bis zum Anfang des 15ten Kapitels ausdehnt, in der Folge wird jedoch diese Annahme so modificirt, dass sie wesentlich über den Standpunkt von Riehm und Gfrörer hinausgeht. Noch unbestimmter nähert sich dieser de Wette [3]) mit der Bemerkung: im zweiten Theil finden sich ausser dem Berichte des Augenzeugen auch noch weitere Spuren von Benützung verschiedener Quellen, sowie hinwiederum der erste Theil seine Eigenthümlichkeiten habe, aus denen man auf

1) *De fontibus act. apost.* Utr. 1821. Ich habe diese Schrift nicht zur Hand, gebe daher das Obige nach dem ausführlichen Auszug bei Schwanbeck S. 81 ff.

2) Die heil. Sage I, 383—452, bes. S. 417. 421 ff. II, 244 ff.

3) Einleit. in's N. T. §. 115 c.

Digitized by Google

gewisse ihm eigene Quellen schliessen könne, wogegen Credner [1]), nach Eichhorns [2]) Vorgang, eine wesentliche Abhängigkeit der Apostelgeschichte von schriftlichen Quellen überhaupt bestreitet, und auch zwischen dem ersten und zweiten Theil in dieser Beziehung keinen erheblichen Unterschied zu finden weiss.

Der letzteren Bemerkung müssen wir nun unbedingt beipflichten. Die zwölf oder vierzehn ersten Kapitel unserer Schrift unterscheiden sich von den übrigen weder im Inhalt, noch in der Sprache so durchgreifend, dass wir für jene eine wesentlich andere Quellenbenützung voraussetzen müssten, als für diese. Wenn Gfrörer den ersten Theil als sagenhaft preisgibt, um dafür den zweiten als rein historisch festzuhalten, so erleidet die letztere Behauptung durch die Ergebnisse unserer frühern Untersuchung solche Einschränkungen, dass dieser Unterschied völlig zu zerfliessen droht; nicht einmal in dem Reisebericht c. 16, 10 ff. haben wir reine Geschichte, noch viel weniger in andern Abschnitten, wie die Erzählungen vom Apostelconcil, von den Vorfällen in Philippi, von dem Benehmen des Paulus in Jerusalem. Mag daher auch die letzte Hälfte der Schrift mehr wirkliche Geschichte enthalten, als die erste, so gilt diess doch nicht gleichmässig von allen ihren Theilen, und man kann nicht ohne weitere Unterscheidung einen ersten und einen zweiten Theil der Apostelgeschichte sich entgegensetzen, wie Sage und Geschichte. Eben so wenig lässt sich die sprachliche Verschiedenheit dieser beiden Theile behaupten, auf welche Schwanbeck seine Annahme allein gestützt hat. Die Behauptung Schwanbecks, dass die vierzehn ersten Kapitel ganz die sprachliche und stylistische Färbung des Evangeliums haben, dass dagegen dieser Sprachcharakter vom 15ten Kapitel an verschwinde — diese Behauptung ist in dieser Allgemeinheit entschieden unrichtig. Schwanbeck (S. 36 f.) verweist zu ihrer Begründung auf eine Anzahl von Wörtern, die nur im Evangelium und im ersten Theil vorkommen, im zweiten dagegen theils ganz fehlen, theils weit sparsamer gebraucht seien. Aber wenn er auch noch weit mehrere angeführt hätte, wie er diess unstreitig konnte, so wäre damit noch nichts bewiesen. Ich habe allein unter den Wörtern, welche

1) Einleit in's N. T. §. 107.
2) Einleit. in's N. T. II, 50 ff.

Digitized by Google

nur Einmal in der Apostelgeschichte vorkommen, 174 gezählt, die sich im Evangelium auch finden. Von diesen kommt nur etwas über die Hälfte (93) auf die 14 ersten Kapitel der Apostelgeschichte; kann man aber auch hievon ein langes Verzeichniss anlegen, so folgt doch daraus nicht das Geringste, weil ihm eine fast gleiche Anzahl anderer Wörter gegenüber steht, die dem Evangelium und der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte gemeinsam sind, und noch mehrere, welche im Evangelium fehlend in beiden Theilen der Apostelgeschichte gleichmässig vorkommen. Aber auch mit den Ausdrücken verhält es sich nicht anders, die durch ihr häufigeres Vorkommen ein grösseres Gewicht haben. Es kann allerdings auffallen, dass sich z. B. *οὐρανὸς* im Evangelium und in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte (eigentlich nur c. 1—11) zusammen 60mal findet, in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte nur zweimal, *ὅσος* Ev. 10mal, Apg. c. 2—15 17mal, von da an nicht mehr, *ἐξιστάναι* und *ἐξίστασθαι* Ev. 3mal, Apg. c. 2—12 8mal, dann nicht mehr, auch *ἔκστασις*, im ersten Theil dreimal, im zweiten nur c. 22, 17 u. s. w.; aber doch werden wir uns sehr bedenken müssen, hieraus viel zu schliessen, wenn wir sehen, dass bei andern Wörtern und Redensarten das umgekehrte Verhältniss stattfindet. So steht *ἐργασία* im Ev. 1mal, in den 14 letzten Kapiteln der Apg. 4mal, *φάσις* dort zweimal, hier 5mal, *ἀκριβῶς* durch den Prolog des Evangelium als lukanisch bezeugt, in diesen Kapiteln, die auch *ἀκριβὴς* und *ἀκρίβεια* allein haben, 5mal; *ἀξιῶν* Ev. 1mal, Apg. 2te Hälfte 2mal, *διασώζειν* dort 1mal, hier 5mal, das unpersönliche *δοκεῖ* dort 2mal, hier 5mal, in den 14 ersten Kapiteln fehlen diese Wörter gänzlich. *Ἄξιος*, beim Evangelisten häufig (8mal), findet sich in der Apostelgeschichte, die es 7mal hat, nur vom 13ten Kapitel an; *ἔθος* im Ev. 3mal, Apg. 2ter Theil 6mal, steht im ersten nur einmal; ebenso *ἐπιλαμβάνεσθαι*, das im Ev. 5mal, im zweiten Theil der Apg. 6mal vorkommt, *μένειν* steht Ev. 7mal, Apg. 2ter Theil 12mal, *πράσσειν* dort 6mal, hier 11mal, der erste Theil der Apostelgeschichte hat jedes dieser Wörter nur zweimal. Dem *πνεῦμα δαιμονίου* Luk. 4, 33 entspricht *πνεῦμα πύθωνος* Apg. 16, 16, dem *τίς ἐστιν οὗτος ὃς* Luk. 5, 21. 7, 49 das *τίς ἐστιν ὃς* A. 19, 35. 23, 19; der Ausruf *αἶρε* steht ausser Luk. 23, 18 noch A. 21, 36. 22, 22; *μὴ φοβοῦ* ohne Objektsakkusativ, im Lukasevangelium öfters, A. 18, 9. 27, 24; *λατρεύειν νύκτα καὶ*

Digitized by Google

ἡμέραν ausser Luk. 2, 37 nur A. 26, 7; αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, im Ev. häufig, Apg. nur c. 16, 18; 22, 13, τῇ ἐχομένῃ ausser Luk. 13, 33 nur A. 20, 15. 21, 26. Noch weitere Belege werden sich unter unsern frühern Nachweisungen über die Sprache der Apostelgeschichte finden lassen. Ebenso vertheilen sich die sonstigen Parallelen zwischen dem Lukasevangelium und der Apostelgeschichte ziemlich gleich an alle Theile der letztern. Nehmen wir hinzu, dass des Gleichartigen in der Sprache der beiden Theile ungleich mehr ist, als des Abweichenden, und dass beide in sehr auffallenden Eigenthümlichkeiten (wie der Gebrauch von τε und ὁμοθυμαδὸν) selbst in Abweichung vom Evangelium zusammentreffen, so wird von ihrer angeblichen stylistischen Differenz wohl schwerlich mehr übrig bleiben, als das Allgemeine, was z. B. auch Credner (Einl. S. 282) anerkennt, dass die Sprache im ersten Theil eine etwas hebräischere Färbung hat, als im zweiten. Nicht weiter führt uns aber auch die Untersuchung des Inhalts. Die gehäuften Engelserscheinungen im ersten Theil (5, 19. 8, 26. 10, 3. 12, 7. 23) bilden den einzigen erheblichen Unterschied, denn der zweite kennt nur eine einzige (27, 23), von der es überdiess nicht ganz sicher ist, ob sie nicht als blosses Traumgesicht gedacht werden soll. Auch dieser Zug kommt aber auf den ebraisirenden Charakter der Darstellung zurück, denn die Vermittlung einer höheren Offenbarung durch Engel ist dem späteren Judenthum vorzugsweise eigen, wie diess schon die Offenbarung Johannis und die übrige apokalyptische Litteratur zeigt. Ob nun aber dieser hebräischere Ton des ersten Theils so bestimmt auf die Benützung eigenthümlicher, ebraisirender Quellen zurückweist, wie man gewöhnlich annimmt, diess ist sehr zu bezweifeln. Es ist auch der Fall möglich, dass der Verfasser unserer Schrift Mimik genug besass, um sich in Erzählungen, die auf jüdischem Boden spielen, der ebräischen Vorstellungs- und Ausdrucksweise mehr zu nähern, oder dass ihm diese überhaupt aus der judenchristlichen Evangelientradition geläufig war, und in den späteren Abschnitten seines Werks nur desshalb mehr zurücktritt, weil er für diese eigenthümliche Quellen benützt hat. Auch die zwei ersten Kapitel des Lukasevangeliums haben auffallend viel Ebräisches in Sprache, Darstellung und Gedanken, auch in ihnen spielen die Engel eine grosse Rolle (m. s. 1, 11. 26. 2, 9), und doch macht der durchgängige, mit den lukanischen Spracheigenthümlichkeiten so auffallend

Digitized by Google

übereinstimmende sprachliche Charakter dieser Kapitel höchst wahrscheinlich, dass sie so, wie sie vorliegen, nur von dem Verfasser des Evangeliums herrühren, wenn dieser auch vielleicht eine ältere Ueberlieferung vor sich gehabt hat. Wie es sich in dieser Beziehung mit dem ersten Theil der Apostelgeschichte verhält, wird sich nicht durch eine apriorische Voraussetzung, sondern nur durch die Untersuchung des Einzelnen ausmachen lassen. Hiebei haben wir aber kein Recht, die zwölf oder vierzehn ersten Kapitel ohne Weiteres als „ersten Theil" der Apostelgeschichte zusammenzunehmen. Woher wissen wir denn so zum Voraus, dass gerade diese in Beziehung auf ihren Ursprung zusammengehören? Schon die Verschiedenheit in der Stellung des 13ten und 14ten Kapitels, welche die Einen zum ersten, die Andern zum zweiten Theil rechnen, muss in dieser Beziehung stutzig machen; aber auch andere Abschnitte in dem sogen. ersten Theil unterscheiden sich erheblich von den übrigen. Ausser der Rede des Stephanus, von welcher diess allgemein anerkannt wird, gehört hieher namentlich die Erzählung von Kornelius, ein ganz selbstständig gestelltes, seiner Tendenz nach nicht judaisirendes, sondern paulinisches Stück, und der Bericht über die Bekehrung des Paulus, den man unmöglich einer andern Quelle zuweisen kann, als die grossentheils wörtlich gleichlautenden Erzählungen im 22sten und 26sten Kapitel. Will man geschichtlich verfahren, so genügt es nicht, die Hauptmassen unserer Schrift nach Charakter und Quellen zu unterscheiden, sondern es muss bei jeder einzelnen Erzählung nach ihrem muthmasslichen Ursprung gefragt werden.

Eben dieser Punkt ist es nun, von dem Schleiermachers Untersuchungen über die Apostelgeschichte [1]) ausgehen. Wie sich dieser Kritiker das Lukasevangelium und die Evangelien überhaupt aus einer Sammlung zerstreuter Aufsätze entstanden denkt, so betrachtet er auch die Apostelgeschichte aus demselben Gesichtspunkt. Indem er die Spuren ungleichartiger Erzählungen in derselben verfolgt, die überflüssigen Wiederholungen, die Widersprüche in manchen Einzelheiten, den abgerissenen Anfang mancher Abschnitte, das Unmotivirte einzelner Züge, die Getrenntheit vom Zusammengehörigen, den anscheinenden Mangel an einer schriftstellerischen Einheit und einem festen

1) Einleit. in's N. T. S. 344 ff.

Digitized by Google

Plan hervorhebt, so kommt er zu dem Ergebniss, dass dieselbe aus vereinzelten Erzählungen zusammengestellt sei, welche sich Schleiermacher theils aus den öffentlichen Dokumenten von einzelnen Gemeinden, wie Jerusalem und Antiochien, theils aus Reiseberichten von Begleitern des Paulus genommen, aber erst von einem Späteren, etwa um's Jahr 90 n. Chr. gesammelt denkt. Auf eine weitere Untersuchung über diese Quellen, auf die Feststellung der Grenzen, wo die einzelnen anfangen und aufhören, auf die Ausmittlung der Orte oder Personen, denen sie angehören, ist Schleiermacher, so viel wir aus seinen Vorlesungen abnehmen können, nicht eingegangen.

Diesen Mangel sucht nun Schwanbeck zu ergänzen. Das Ergebniss seiner Schrift über die Quellen der Apg. ist im Wesentlichen dieses: der zweite Theil von c. 15, 1. an ist einer Denkschrift des Silas entnommen, welche der Sammler des Ganzen zwar mit manchen Auslassungen, im Uebrigen aber ganz wörtlich aufgenommen hat; nur c. 15, 3—13. ist ein Stück aus andern Quellen, den Lebensbeschreibungen des Barnabas und Petrus eingeschaltet, und die eine oder die andere Lücke des Excerpts durch kleine Verbindungsformeln ausgefüllt. In derselben Weise hat der Sammler des Ganzen eine zweite Hauptquelle, eine Biographie des Barnabas, benützt, welcher Schwanbeck c. 4, 36. f. 9, 1—30. 11, 19—30. nebst 12, 25. 13, 1—14, 28. 15, 2—4. zuweist. Eine dritte Einschaltung aus einer selbständigen Quelle erkennt er in der Erzählung von Stephanus c. 6, 8—7, 59. und 8, 2. Der Rest des Buchs, c. 1—6, 7. (mit Ausnahme von 4, 36 f.) c. 8. (ausser v. 2.), c. 9, 31—11, 18. soll aus einer Biographie des Petrus herstammen, deren genauere Untersuchung jedoch Schwanbeck dem zweiten Theil seiner Schrift aufbehalten hatte, vor dessen Erscheinen ihn erst das Jahr 1848 in eine publicistische Thätigkeit hineinzog, und dann ein frühzeitiger Tod abrief.

Es ist nun hier allerdings nicht möglich, diesem Hypothesengewinde in alle seine Verschlingungen zu folgen, indessen wird für seine Würdigung die Prüfung einiger entscheidenden Punkte genügen. Was zuerst die angebliche Silasdenkschrift betrifft, so ist schon weiter oben gezeigt worden, dass der Verfasser des Reiseberichts c. 16, 10. ff. von unserer Schrift selbst auch für den Verfasser des Ganzen ausgegeben wird, dass dieser Verfasser, nach dem Inhalt seiner Erzählungen zu urtheilen, unmöglich Silas sein könnte; dass

Digitized by Google

auch die Abschnitte des zweiten Theils, in denen Silas unläugbar mit Paulus zusammen war, keineswegs einen geschichtlichen Charakter tragen [1]); dass der Verfasser selbst durch das „Wir" sich von den in der dritten Person und mit Namen bezeichneten Begleitern des Paulus auf's Deutlichste unterscheidet. Die angebliche Biographie des Barnabas widerlegt sich schon durch den früher nachgewiesenen Umstand, den auch Schwanbeck S. 242 nur sehr ungenügend zu beseitigen weiss, dass die drei Erzählungen von der Bekehrung des Paulus, welche Schwanbeck zwei verschiedenen Quellen zuschiebt, aus derselben Feder geflossen sein müssen, und dass der ungeschichtliche Bericht c. 9, 26. ff. mit dem Zweck unserer Schrift auf's Engste zusammenhängt; ferner durch die Erzählung von der Reise des Paulus und Barnabas c. 11, 27. ff., die sich schon unserer früheren Nachweisung [2]) zufolge nur aus dem Pragmatismus der Apg., nicht aus einer unabhängigen Sage, am Allerwenigsten aus der wirklichen Geschichte erklären lässt; ebenso augenscheinlich aber auch durch das gleichfalls nachgewiesene Abhängigkeitsverhältniss, in dem die paulinische Rede des 13. Kapitels zu denen des ersten Theils, und die Lahmenheilung c. 14, 8. ff. zu der petrinischen c. 3, 2. ff. steht [3]), und durch das Eintreten des Paulusnamens c. 13, 9., von dem oben gezeigt wurde, wie sehr es der Manier unsers Verfassers (Ev. L. 6, 14.) gemäss ist. Ob die Erzählung von Stephanus eine besondere Quellenschrift voraussetzt, wird später noch untersucht werden. Gegen eine Biographie des Petrus, als Quelle für c. 1—6, 7. c. 8. c. 9, 31. — 11, 18. spricht Alles, was wir durch unsere früheren Untersuchungen [4]) über die Tendenz der Erzählungen c. 3 — 5. c. 10. f. erfahren haben. Ueberhaupt aber müssten wir alle unsere bisherigen Ergebnisse in Betreff der sprachlichen und sachlichen Einheit unserer Schrift vergessen, um an eine so nahe Zusammensetzung

1) Man darf auch nur sehen, wie gläubig Schwanbeck S. 172 ff. die Erzählung vom Apostelconcil annimmt, und wie gewaltsam er S. 176 f. die Gefängnisscene in Philippi in's Natürliche umdeutet, um sich von der Schwäche seiner Kritik nach dieser Seite hin zu überzeugen.

2) Jahrg. 1849, 429 f. 583, vgl. auch 1850, 347 f.

3) M. s. hierüber Jahrg. 1849, 580 f. 421 f.

4) Jahrg. 1849, S. 58 — 76. S. 587 ff.

Digitized by Google

derselben aus den verschiedenartigsten Bestandtheilen zu glauben, wie sie mit Schwanbeck auch Schleiermacher annimmt. Wollen wir daher auch nach den etwaigen Quellen ihrer Erzählungen fragen, so kann doch diese Frage nicht den Sinn haben, die Schriften oder Schriftstücke aufzuzeigen, die der Verfasser nur unverarbeitet an einander gereiht hätte.

Wenn die Genannten vom kritischen Standpunkt aus eine wesentlich unveränderte Aufnahme älterer Quellenschriften in die Apg. annahmen, so ist dasselbe von Anderen im Interesse der älteren Ansicht geschehen, indem sie die Reden und Briefe, die unsere Schrift mittheilt, dem Verfasser aus authentischen Aufzeichnungen und Abschriften zukommen liessen. Diese Behauptung wird von Riehm [1]) damit begründet, dass die Reden des Petrus theils mit den Briefen dieses Apostels, theils untereinander nach Inhalt und Sprache eigenthümlich übereinstimmen, ebenso die des Paulus unter sich und mit den paulinischen Briefen, selbst die kleine Rede des Jakobus mit dem gleichnamigen Briefe. Das Gleiche sucht neuerdings Ebrard [2]) nachzuweisen, und er sieht hierin einen Hauptgrund für die unbedingte Glaubwürdigkeit der Apg. Wir werden indessen um so weniger nöthig haben, uns bei der Prüfung dieser Behauptung länger aufzuhalten, da auch schon Mayerhoff [3]) dieselbe in Betreff der petrinischen Reden erschöpfend widerlegt, und de Wette [4]) in Ebrards angeblichen Nachweisungen so viel Unrichtiges aufgezeigt hat, dass nach Abzug desselben durchaus keine beweisenden Data mehr übrig bleiben, da andererseits der positive Beweis für den späteren Ursprung der in der Apg. enthaltenen Reden schon von Eichhorn [5]) mit stichhaltigen Gründen geführt ist. Man darf sich auch in der That nur mit kritisch freiem Sinn fragen, ob ein Petrus wirklich gesagt haben kann, was ihm unsere Schrift 1, 18. ff. 11, 5—17. 15, 7. ff., ein Paulus, was sie ihm 22, 6—21. 26, 12—18. 20, 23. 25., ein Jakobus, was sie ihm 15, 14. ff., ein Gamaliel, was sie ihm 5, 36. in den Mund

1) S. Mayerhoff, Einl. in die petrin. Schriften S. 221. Schwanbeck S. 82. 84.

2) Kritik der evang. Gesch. §. 124.

3) a. a. O. S. 220—250.

4) Einl. in's N. T. §. 115 d. Anm. 2. Was Ebrard in der neuen Auflage seiner Schrift darauf erwiedert, ist nicht der Rede werth.

5) Einl. in das N. T. S. 36 ff.

Digitized by Google

legt, ob die auffallende Aehnlichkeit zwischen den Reden eines Petrus, Stephanus und Paulus und das auffallende Zurücktreten der paulinischen Lehr- und Spracheigenthümlichkeiten in den paulinischen Reden unter der Voraussetzung ihrer Authentie zu erklären ist, und man wird über die Antwort keinen Augenblick im Zweifel sein können. Was Ebrards angeblichen Nachweisungen Thatsächliches zu Grunde liegt, ist nur, dass innerhalb des gemeinsamen Vorstellungs- und Sprachcharakters, der sich durch die ganze Apg. hindurchzieht, einerseits zwischen den petrinischen Reden, andererseits zwischen den paulinischen noch einige untergeordnete speciellere Berührungspunkte zu finden sind, dass namentlich die ersteren einen etwas ausgeprägteren hebraisirenden Typus haben, als die letztern, und sich meist in den gleichen Gedanken über die Messianität Jesu, seine Verwerfung durch die jüdische Obrigkeit, seine Beglaubigung durch die Auferstehung, die Nothwendigkeit der Busse und der Bekehrung bewegen. Diess erklärt sich aber vollständig daraus, dass hier derselbe Schriftsteller dieselbe Person in wesentlich gleichen Situationen sprechen lässt, und wenn je noch ein weiterer Erklärungsgrund nöthig sein sollte, so genügt hiefür die Annahme, dass der Verfasser bei den späteren petrinischen Reden sich der früheren unwillkührlich erinnert, oder dass er auch beide aus künstlerischem Sinn gleich gebildet habe. Auf die petrinischen Briefe sollten aber die Apologeten der Apg. nicht verweisen, denn auch der erste von diesen ist sicher unächt, und wenn sich in diesem Brief Anklänge an Sprache und Lehrbegriff der Apg. (aber nicht blos ihrer petrinischen Reden) finden, so kann diess nur wahrscheinlich machen, dass er von dieser hinsichtlich der Zeit und des Orts seiner Abfassung nicht allzuweit entfernt ist. Für die Authentie der von unserer Schrift überlieferten Reden lässt sich von dieser Seite her so wenig gewinnen, dass vielmehr gerade diese Reden einen von den schlagendsten Beweisgründen für die freie Composition der Apg. durch Einen Verfasser abgeben. Dass auch die beiden Briefe c. 15. u. 23. nur auf diesen zurückführen, wird sogleich gezeigt werden.

Hiemit ist nun allerdings die Möglichkeit noch nicht geläugnet, dass der Verfasser schriftliche Quellen benützt habe, nur wird die Beschaffenheit dieser Quellen auf's Neue untersucht, und auf ihre wörtliche Aufnahme aller Wahrscheinlichkeit nach zum Voraus ver-

Digitized by Google

zichtet werden müssen. Gerade an der Sprache der einzelnen Abschnitte will man freilich in der Regel die Quellenschriften unseres Buchs hauptsächlich erkennen; eine genauere Untersuchung kann uns jedoch überzeugen, wie unsicher dieser Beweis ist. Da die syntaktischen Eigenthümlichkeiten und die Phraseologie in unserer ganzen Schrift sich wesentlich gleich bleiben, so müsste er vorzugsweise auf den Wörtervorrath gestützt werden. So viele Abwechslung aber auch die einzelnen Abschnitte in dieser Beziehung darbieten, so wenig wollen sich doch sichere Merkmale für die Entscheidung unserer Frage ergeben. Ich habe 794 Wörter verglichen, die in der Apg. nur Einmal, oder wenige Male in demselben Zusammenhang vorkommen. Von diesen 794 Wörtern sind 174 durch ihren Gebrauch im Lukasevangelium als Eigenthum unsers Verfassers zu erweisen, könnten also keinenfalls für Entlehnung aus Quellenschriften einen Beweis liefern. Die übrigen 620 vertheilen sich folgendermassen in die einzelnen Abschnitte:

1) K. 1	hat deren in	26	Versen	13.	13) K. 15. 36—16, 8	in 14	— 3.
2) K. 2	in	47	—	18.	14) K. 16, 9 18		
3) K. 3—5	in	105	—	48.	20, 4—16	in 100	VV. 134.
4) K. 6. 7	in	75	—	48.	21, 1—17		
5) K. 8, 4—40	in	37	—	13.	27, 1—28, 16		
6) K. 8, 1—3 / 9, 1—30	in	33	—	13.	15) K. 16, 19—40	in 22	— 18.
					16) K. 17	in 54	— 54.
7) K. 9, 31—42	in	12	—	1.	17) K. 18, 1—19, 20	in 48	— 28.
8) K. 9, 43—11, 18	in	67	—	29.	18) K. 19, 21—20, 3	in 23	— 19.
9) K. 11, 19—30. 12, 25	in	13	—	3.	19) K. 20, 17—38	in 22	— 11.
					20) K. 21, 18—23, 10	in 63	— 37.
10) K. 12, 1—24	in	24	—	16.	21) K. 23, 11—24, 27	in 52	— 34.
11) K. 13. 14	in	80	—	41.	22) K. 25. 26	in 59	— 38.
12) K. 15, 1—35	in	35	—	12.	23) K. 28, 17—31	in 15	— 9.

Auf je 100 Verse kommen daher von den bezeichneten Wörtern durchschnittlich 61, 6., im Besondern in dem Abschnitt

Nr. 1. — 50.	Nr. 10. — 66, 6.
— 2. — 38, 5.	— 11. — 51, 2.
— 3. — 45, 7.	— 12. — 54, 5.
— 4. — 64.	— 13. — 21, 4.
— 5. — 37, 8.	— 14. — 134.
— 6. — 39, 5.	— 15. — 81, 8.
— 7. — 8, 3.	— 16. — 100.
— 8. — 43, 3.	— 17. — 58, 3.
— 9. — 23.	— 18. — 82, 6.

Digitized by Google

Nr. 19. — 50.	Nr. 22. — 64, 4.
— 20. — 58, 7.	— 23. — 60.
— 21. — 65, 4.	

Diese Wörter vertheilen sich mithin allerdings sehr ungleich an die einzelnen Abschnitte, aber es will sich durchaus keine feste Grenze zeigen, durch welche wir die von älteren Quellen abhängigen von denen, welche unser Verfasser frei niederschrieb, unterscheiden könnten, denn die Zahlenverhältnisse schwanken in unmerklichen Uebergängen vom niedersten zum höchsten, und den Abschnitten, bei denen zu der grossen Zahl eigenthümlicher Wörter noch andere Merkmale einer grösseren Abhängigkeit von den Quellen hinzukommen, wie Nr. 14., stehen andere gegenüber, in denen diese anderweitigen Merkmale fehlen, wiewohl auch sie verhältnissmässig viele Wörter allein haben, wie Nr. 15. u. 16., und es ist diess auch sehr natürlich, da ein neuer Gegenstand auch neue Ausdrücke herbeiführte. Dieses Anzeichen wird daher im vorliegenden Fall, wie sich diess bei der stylistischen Einheit unserer Schrift nicht anders erwarten liess, nur einen untergeordneten Werth haben können. Auch aus dem Zusammenhang einzelner Abschnitte mit den vorhergehenden und folgenden oder aus dem Mangel an einem solchen Zusammenhang wird sich in unserer Schrift nicht zu viel schliessen lassen, weil einestheils ein fester Plan sich durch das Ganze derselben hindurchzieht, anderntheils die Abgerissenheit einer Erzählung nicht blos von der Benützung einer neuen Quelle, sondern ebensogut auch von Auslassungen in demjenigen, was derselben Darstellung entnommen ist, oder von dem Eintreten freier Dichtung in den überlieferten Stoff herrühren kann. Das sicherste Merkmal bildet daher immer noch der Inhalt und die Tendenz der einzelnen Abschnitte. Je sichtbarer eine Rede oder Erzählung den eigenthümlichen Standpunkt unsers Verfassers darstellt, und dem eigenthümlichen Zweck seiner Schrift dient, und je geringer zugleich die Wahrscheinlichkeit ihrer geschichtlich treuen Ueberlieferung ist, um so mehr hat die Annahme für sich, dass dieselbe von unserem Verfasser selbst herrühre; je weniger sich dieselbe aus jenen Gesichtspunkten erklären lässt, um so mehr sind wir genöthigt, auf anderweitige Quellen zurückzugehen. Nur ist auch hier nicht immer auszumitteln, wie es sich hiemit verhält, denn es ist auch möglich, dass der Verfasser Ueberliefertes von

Digitized by Google

seinem Standpunkt aus umgebildet und für seinen Zweck benützt hat; die Ergebnisse, welche sich so gewinnen lassen, werden daher immer im Einzelnen viel Schwankendes haben müssen.

Untersuchen wir nun von hier aus zunächst die Abschnitte, welche die Geschichte der jerusalemitischen Gemeinde enthalten, so führt uns hier allerdings Manches auf die Annahme schriftlicher Quellen, doch zeigen sich zugleich auch so viele Spuren von der eigenen schriftstellerischen Thätigkeit des Verfassers, dass wir selbst hier durchaus keinen reinen Abdruck jener Quellen voraussetzen dürfen. In der Himmelfahrtsgeschichte könnte man sich zwar die Abweichungen von dem Berichte des Evangeliums, und namentlich die Verlegung der Himmelfahrt auf den vierzigsten Tag nach der Auferstehung, aus der Benützung einer neuen Quelle erklären; aber es ist auch möglich, dass der Verfasser selbst diese Veränderung vornahm, um die Himmelfahrt dem Pfingstfest näher zu rücken; die Zahl vierzig hätte er in diesem Fall ebenso, wie diess bei der andern Annahme die Tradition gethan haben müsste, nach Analogie der alttestamentlichen Erzählungen von Moses und Elias und der evangelischen Versuchungsgeschichte als heilige Rundzahl gesetzt. Die weitere Ausführung gehört jedenfalls nur ihm an, denn die Aeusserungen V. 4 f., und noch mehr V. 6—8. sind zu tief in den Pragmatismus unserer Schrift verschlungen, und zu abhängig von denen des Evangeliums (24, 47 ff.), als dass sie ursprünglich ausser diesem Zusammenhang gestanden haben könnten; auch der Ausdruck ὀπτάνεσθαι V. 3. und die Beschreibung der Engel V. 10. (vgl. Ev. 24, 4.) ist specifisch lukanisch, und V. 4. f. verweist deutlich auf Ev. Luk. 3, 16. 24, 49 [1]). Nicht anders verhält es sich auch mit der Erzählung von der Apostelwahl 1, 12—26. Dass die Kenntniss von diesem Faktum dem Verfasser durch Ueberlieferung zukam, ist im Allgemeinen ganz glaublich, und wenn er der apostolischen Zeit selbst so ferne stand, wie wir annehmen mussten, so war diese Ueberlieferung wohl eine schriftliche, d. h. er hat in irgend einer älteren Schrift die Notiz gefunden, Matthias sei an der Stelle des Judas zum Apostel gewählt worden; alles Weitere aber scheint von ihm selbst herzurühren. Die

1) M. s. hierüber Jahrg. 1849, 7. 1850, 319. 335. und diesen Art. Nr. 2.

Digitized by Google

Uebergangsverse V. 12—14. verrathen sich, wie schon oben gezeigt wurde (N. 2. dieses Art.), durch ihr Zusammentreffen mit Luk. 24, 52 f. und fast noch bestimmter durch das Apostelverzeichniss (vgl. Luk. 6, 14 ff.) als Zuthat des Verfassers. In der Rede des Petrus sind uns schon früher V. 18. f. als geschichtlich undenkbar aufgefallen (Jahrg. 1849, 9 ff.), und wenn nun von diesen Versen auch der erste an sich einer ältern Ueberlieferung angehören könnte, so will sich doch die unpassende Erläuterung V. 19. selbst für eine solche kaum schicken. Und da nun überdiess in dem κλῆρος V. 17. 25. und der ἐπισκοπή V. 20. die Vorstellungen einer späteren Zeit durchzuklingen scheinen, da V. 22. in K. 13, 31. eine auffallende Parallele hat, da die Reden unsrer Schrift überhaupt zu den Bestandtheilen derselben gehören, welche der freien Composition durch den Verfasser am Meisten verdächtig sind, da die näheren Umstände der Apostelwahl ganz durch ihre Stellung zwischen der Himmelfahrt und den Pfingstbegebenheiten bedingt sind, diese Stellung aber nur in schriftstellerischem Pragmatismus, nicht in der wirklichen Geschichte gegründet ist (Jahrg. 1849, 47 f.), so ist weit das Wahrscheinlichste, dass unserer ganzen Erzählung ausser einer allgemeinen Notiz über die Ergänzung des Apostelkollegiums durch Matthias keine weitere Tradition zu Grunde liegt. — Eine bestimmter ausgeführte Ueberlieferung scheint von der Pfingsterzählung vorausgesetzt zu werden. Schon aus dem ersten Korintherbrief wird wahrscheinlich, dass es die judenchristliche Parthei war, welche das Zungenreden als die specifische Erscheinung des Pneuma, die πνευματικά im vorzugsweisen Sinn, betrachtete; Paulus wenigstens legte demselben nicht diesen Werth bei, so wenig ihm auch die Sache selbst fremd war. Auch unsere Schrift selbst scheint die Glossolalie als schon in der judenchristlichen Tradition gegeben vorauszusetzen, wenn wenigstens richtig ist, was wir über die Tendenz der Erzählung 19, 1 ff. nach Schneckenburgers Vorgang vermuthet haben (Jahrg. 1850, 323); denn wenn es unser Verfasser nöthig fand, der Glossolalie der Jerusalemiten eine paulinische zur Seite zu setzen, so wird er jene wohl schon in der Ueberlieferung vorgefunden haben. Ueberhaupt aber scheint der Bericht, welcher die Urgemeinde im höchsten Glanze strahlen lässt, auf einen judenchristlichen Ursprung zurückzuführen. Doch fragt es sich, ob der ganze Inhalt der Pfingsterzählung dieser älteren

Digitized by Google

Ueberlieferung angehört. Wenn das Sprachwunder wirklich die universalistische Bedeutung hat, welche wir früher (1849, 45 f. 1850, 349) darin erkannt haben, so wäre es immerhin möglich, dass erst unser Verfasser diesen Zug hineingetragen hätte, dass die ursprüngliche Erzählung nur von der Geistesausgiessung und ihrer Ankündigung durch die neue Geistessprache etwas wusste, dass es dagegen erst der Verfasser der Apostelgeschichte war, welcher diese Sprache durch die Ausführung des 6ten bis 11ten Verses in die Sprachen aller Völker, und ebendamit die Glossolalie der apostolischen Zeit in das Wunder eines Redens in Fremdsprachen verwandelte. Eine Spur davon kann man darin finden, dass in der Rede des Petrus V. 14 ff. dieses Wunder, die augenscheinlichste Widerlegung der gegnerischen Beschuldigung, gar nicht erwähnt wird. Doch haben wir darum noch kein Recht zu der Voraussetzung, dass die Rede, selbst wenn sie auf einer älteren Darstellung ruhen sollte, darum von unserem Verfasser ganz unverändert aufgenommen worden sei. Man hat aus V. 24 geschlossen, sie sei ursprünglich aramäisch geschrieben gewesen; da es nicht natürlich sei, von einem Lösen der Schmerzen des Todes oder einem Gehaltensein durch dieselben zu sprechen, so sei anzunehmen, dass ursprünglich statt der Schmerzen die Schlingen des Todes standen, und dass jene durch eine unrichtige Uebersetzung der Worte חֶבְלֵי מָוֶת hereinkamen [1]). Indessen konnte sich diese Wortverbindung auch einem solchen bilden, welcher die Stelle Ps. 18, 5 f. nur in der Uebersetzung der LXX kannte, denn schon diese enthält in den Worten: *περιέσχον με ὠδῖνες θανάτου... ὠδῖνες ᾅδου περιεκύκλωσάν με, προέφθασάν με παγίδες θανάτου*, dieselbe Verbindung von Vorstellungen, die nicht recht zusammenpassen, und wenn diese Stelle einmal auf den Tod und die Auferstehung Jesu bezogen wurde, ergab sich die Ausdrucksweise der petrinischen Rede leicht genug. So unläugbar daher auch die falsche Uebersetzung von חֶבְלֵי מָוֶת der Grund dieses Ausdrucks ist, so setzt derselbe doch nur die Uebersetzung des Psalms durch die LXX, nicht ein aramäisches Original unserer Rede voraus [2]). Im Uebrigen

1) Bleek, Stud. u. Krit. 1836, 4, 1038 und nach ihm die Meisten.
2) Noch weniger folgt diess aus der Phrase V. 33 *τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθείς*, von der Bleek a. a. O. glaubt, sie sei hier und 5,

Digitized by Google

ist aber unsere Rede den sonstigen petrinischen Reden der Apostelgeschichte so ähnlich, ihre Sprache so sehr im Styl unsers Verfassers [1]), und ihre Construction stellenweise (V. 22. 23. 29. 33) so griechisch, dass wir eine wörtliche Uebertragung aus dem Aramäischen nicht wahrscheinlich finden können. Die christologischen Aeusserungen V. 22 stimmen, wie schon früher gezeigt wurde, mit der Christologie unsers Verfassers auf's Beste überein, und die Erklärung V. 39 bereitet die spätere Verkündigung des Evangeliums an die Heiden in einer Art vor, durch welche sie sich ganz in den Pragmatismus unserer Schrift einfügt. Unter diesen Umständen werden wir jedenfalls zugeben müssen, dass der Bericht, den unser Verfasser vor sich gehabt haben mag, von ihm selbst bedeutend überarbeitet sein dürfte. — Noch bestimmter lässt sich die Schlussformel V. 42—47 schon wegen der ähnlichen Schilderung 4, 32 ff. und der lukanischen Ausdrucksweise (zweimaliges *προσκαρτερεῖν*, 2mal *καθ' ἡμέραν*, 1mal *ἐπὶ τὸ αὐτό*, 1mal *ὁμοθυμαδόν*, 1mal *καθότι*, 1mal *ἐν ἀγαλλιάσει* wie Luk. 1, 44) dem Verfasser des Ganzen zuweisen.

Die Erzählungen c. 3—5 scheiden sich in ihrem Anfang und Schluss von ihrer Umgebung so scharf ab, dass sie ein kleines Ganzes für sich zu bilden scheinen, und so ist die Vermuthung nahe gelegt, sie möchten einer eigenthümlichen Quelle entnommen sein. Zur

---

31 von einer Erhöhung zur Rechten Gottes zu verstehen und *τῇ δεξ.* stehe durch falsche Uebersetzung von לִימִינִי Ps. 110, 1 statt *πρὸς τὴν δεξιάν*. Ein solches Missverständniss der vielgebrauchten Psalmstelle, welche auch das Ev. Luk. 20, 42, und die Apg. selbst sofort 2, 34 richtig anführt, ist nicht glaublich; wenn vielmehr *τῇ δεξ.* nicht der Dativ des Orts ist, so steht *τῇ δεξ.* hier = *τῇ χειρί*.

1) Man vgl. die Ausdrücke: *διὰ χειρὸς* (al. -ῶν) V. 23, sonst nur noch c. 7, 25. 11, 30. 15, 23 *τῶν διὰ χ.* ausser Apg. 5, 12. 14, 3. 19, 11 auch Mark. 6, 2) *ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης* V. 29, sonst nur noch Apg. 26, 22. 23, 1; *καρπὸς τῆς σαρκός* V. 30 vgl. *καρπὸς τῆς κοιλίας* Luk. 1, 42; *τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθείς* V. 33 vgl. 5, 31; *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* V. 33, (paulinisch, s. Gal. 3, 11) vgl. 1, 4. Luk. 24, 49; ferner die Wörter: *γνωστὸς* V. 14, *μνῆμα* (nicht -εῖον) V. 29, *ἀσφαλῶς* V. 36, welche im N. T. vorzugsweise bei Lukas vorkommen; das *ἀσμένως* V. 41 findet sich nur noch Apg. 21, 17 gleichfalls mit *δέχεσθαι* verbunden.

Digitized by Google

Unterstützung derselben pflegt man nach Bleek [1]) anzuführen, dass sich der Ausdruck παῖς θεοῦ nur c. 3. 4, hier aber fünfmal, finde (3, 13. 26. 4, 27. 30 von Jesus, 4, 25 von David), und dass auch die Phrase διὰ στόματος ausser 1, 16 nur 3, 18. 21. 4, 25 vorkomme. Indessen steht παῖς θεοῦ auch sonst bei Lukas, der diesen Ausdruck unter allen neutestamentlichen Schriftstellern allein hat, nämlich Ev. 1, 54. 69, und der Beisatz ἅγιος παῖς 4, 27. 30 hat gleichfalls in lukanischen Stellen (Ev. 4, 34. A. 2, 27. 13, 35) seine nächste Parallele; διὰ στόματος ist gleichfalls ein eigenthümlich lukanischer Ausdruck, den wir auch noch Ev. 1, 70. A. 15, 7, sonst aber nur noch in einem Citat bei Matthäus 4, 4 treffen; für den häufigen Gebrauch von στόμα vgl. auch Apg. 22, 14. 8, 35. 10, 34. 18, 14. Luk. 1, 64 für den Gebrauch der Präposition die Phrase διὰ χειρός. Diese Anzeichen sprechen daher weit eher für die lukanische Originalität der fraglichen Erzählungen. Auch sonst ist die Sprache dieser Kapitel durchaus die unsers Verfassers; man vgl. die Ausdrücke ἐπὶ τὸ αὐτό 3, 1. 4, 26. ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ 3, 2, ἀτενίζειν 3, 4, ὑπάρχειν 3, 6. 12, χαρίζεσθαι 3, 14 (vgl. 25, 11. 16. 27, 24), ἄχρι 3, 21, καθεξῆς 3, 24, στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ 4, 1, ἐσπέρα 4, 3, ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας 4, 3. 5, 18, πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου 4, 8. 31, πλησθῆναι ζήλου 5, 17, γνωστὸς 4, 10. 16, ἐνώπιον 4, 10. 19, σωτηρία 4, 12, ἀπειλῇ ἀπειλεῖσθαι 4, 17, παραγγελία παραγγέλλειν 5, 28, αἴρειν φωνὴν 4, 24, ὁμοθυμαδὸν 4, 24. 5, 12. τανῦν 4, 29, 5, 38, ἐπ' ἀληθείας 4, 27, μετὰ παῤῥησίας 4, 29. 31 vgl. 2, 29. 28, 31 (sonst nur noch Ebr. 4, 16 die übrigen Schriften haben immer ἐν π. oder παῤῥησίᾳ allein), τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ 4, 32 vgl. Luk. 8, 3 (sonst immer τὰ ὑπ. αὐτῶν das Wort ist aber überhaupt Ev. Luk. besonders häufig), καθότι 4, 35, παρὰ τοὺς πόδας 4, 35. 37. 5, 2. 10 vgl. 7, 58. 22, 3 auch 10, 25 Ev. Luk. 7, 38. 8, 35. 41. 10, 39. 17, 16 (sonst nur noch Matth. 15, 30), τί ὅτι, 5, 4, 9 vgl. Luk. 2, 49. 8, 25, φόβος ἐγένετο 5, 5. 11, διὰ τῶν χειρῶν 5, 12 μεγαλύνειν 5, 13, ἄγγελος κυρίου 5, 19, τί ἂν γένοιτο 5, 24, δεῖ 5, 29, κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου 5, 30 vgl. 10, 39. 13, 29 λέγειν εἶναί τινα ἑαυτὸν 5, 36 vgl. 8, 9, ἀναιρεῖν 5, 33. 36, das häufige τε, πᾶς und ἅπας, die

1) A. a. O. S. 1041.

Digitized by Google

Infinitivconstruktionen 3, 2. 12. 19. 4, 2. 30. das τὸ πῶς 4, 21, das ἐγένετο δὲ 4, 5. 5, 7, die ausmahlenden Participia 3, 4. 7. 5, 5. 6. 10. 17. 20. 21. 22. 25. 26. 27. 34, die Voranstellung des δοῦναι 5, 31, die Verbindung von δύναμις und χάρις 4, 33, die Ausdrucksweise 4, 1 vgl. mit Luk. 20, 1. Auch der Inhalt des Abschnitts lässt unsern Verfasser deutlich erkennen: 4, 27 wird auf ein Faktum verwiesen, welches nur im Lukasevangelium, nicht ohne Zusammenhang mit seiner eigenthümlichen Tendenz, erzählt wird, 5, 17. 34 ff. finden wir dieselbe unhistorische Darstellung von dem Verhältniss der jüdischen Partheien zum Christenthum, wie c. 23, 6 ff., Kap. 4, 6. 5, 36 geschichtliche Irrthümer, welche an denen des Lukasevangeliums 3, 2. 2, 2 ihren nächsten Vergleichungspunkt haben, 4, 32 ff. dieselbe, zum Theil wörtlich gleiche Schilderung, wie 2, 42 ff., 5, 15 eine ähnliche magische Vorstellung von apostolischer Wunderkraft, wie Ev. Luk. 6, 19. 8, 46; 3, 26 ist in dem πρῶτον ächt lukanisch die Bestimmung des Evangeliums für die Heiden zugleich mit dem von Lukas den Juden zugestandenen Vorrecht angedeutet. Wenn endlich unsere früheren Untersuchungen Grund haben, wornach die ganze Erzählung von der doppelten Verhaftung der Apostel ungeschichtlich, und nur aus einer Nachbildung der c. 12 mitgetheilten Ueberlieferung entstanden ist, so werden wir nicht weiter Anstand nehmen dürfen, unsere drei Kapitel für eine freie Composition des Verfassers zu erklären, und auch den Mangel an einer engeren Verbindung von c. 3, 1 mit dem Vorhergehenden nur hieraus, nicht aus der Benützung einer neuen Quelle abzuleiten. Ebenso abgerissen steht ja auch in diesen Kapiteln 5, 1 — 11. 17 ff. Diess schliesst nun allerdings nicht aus, dass einzelne Züge dem Verfasser durch schriftliche Ueberlieferung zugekommen sein können; es mag diess namentlich bei der Erzählung von Ananias und Saphira, und bei demjenigen der Fall sein, was 4, 36, 6, nach der vorangehenden Behauptung einer allgemeinen Gütergemeinschaft auffallend genug (s. 1849, 55), von Barnabas gerühmt wird. Die weitere Ausführung werden wir aber auch hier dem Verfasser zuschreiben müssen und für den Hauptkörper der drei Kapitel ausser dem Berichte, welcher unserem 12ten Kapitel zu Grunde liegt, überhaupt keine traditionelle Quelle anzunehmen haben.

Für die Erzählung des 12ten Kapitels müssen wir nämlich aller-

Digitized by Google

dings eine ältere Ueberlieferung voraussetzen. Was uns dazu berechtigt, sind für's Erste die zwei Erzählungen von der Hinrichtung des Jakobus und dem Tode Herodes Agrippa's, von denen sich jene weder durch mythische Zuthaten noch durch subjektiven Pragmatismus entstellt zeigt, diese durch ihre theilweise Uebereinstimmung mit Josephus, bei unverkennbarer Unabhängigkeit von demselben, auf eine selbständige Ueberlieferung zurückzugehen nöthigt. Sodann sieht auch die Erzählung von der Befreiung des Petrus nicht so aus, als ob sie von unserem Verfasser erdichtet wäre. Ein entscheidender Grund scheint endlich in dem Verhältniss dieser Erzählung zu denen des 4ten und 5ten Kapitels zu liegen. Denn wenn diese sich als Verdopplungen der unsrigen erwiesen haben, so ist ebendamit diese selbst vorausgesetzt. Der Zug besonders, welcher c. 5 so sehr auffällt, dass die Befreiung der gefangenen Apostel durch einen Engel völlig nutzlos ist, wird sich am Leichtesten durch die Annahme erklären, diese Befreiung durch den Engel habe der Verfasser schon vorgefunden, aber dadurch erfolglos gemacht, dass er im Interesse seines eigenthümlichen Pragmatismus die Befreiung durch Gamaliel einschob. Die Darstellung werden wir übrigens auch in diesem Fall dem Verfasser der ganzen Schrift zuschreiben müssen, da Styl und Sprache sich in nichts von der des übrigen Buchs unterscheiden, vielmehr in manchen Zügen die Eigenthümlichkeit des Schriftstellers an sich tragen; man vergleiche die Ausdrücke *ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας* V. 1, *ἡμέραι τῶν ἀζύμων* V. 3, *τίθεσθαι εἰς φυλακὴν* V. 4, *δέειν ἁλύσεσι δυσὶ* V. 6, *ὅραμα* V. 9, *ἐκ χειρὸς* V. 11, *κατασείσας τῇ χειρὶ* V. 17, *ὁμοθυμαδὸν* V. 20; mit V. 7 hat Luk. 1, 9 im Ausdruck auffallende Aehnlichkeit, zu V. 11 (*νῦν οἶδα ἀληθῶς*) vgl. c. 10, 34, zu dem *μαίνῃ* V. 14 c. 26, 24, zu V. 24 c. 6, 7. 19, 20.

Von den übrigen zur Geschichte der Urgemeinde gehörigen Stücken werden wir, vorläufig abgesehen von c. 6 f., die Erzählungen c. 8, 4—40. 9, 31—42 mit Wahrscheinlichkeit auf ältere, und zwar judenchristliche Quellen zurückführen können, denn theils ist die Simonssage, welche c. 8, 9 ff. voraussetzt, entschieden judenchristlichen Ursprungs, theils weist eben dahin die Wirkung, welche c. 8, 14 ff. der apostolischen Handauflegung zuschreibt, unser Verfasser dagegen zur Ehre der palästinensischen Apostel zu erdichten keinen

Digitized by Google

Grund hatte, theils schliesst sich die Erzählung von Tabitha 9, 36 ff. an den Bericht des Markusevangeliums (oder einer älteren Grundschrift desselben) über die Wiederbelebung der Tochter des Jairus an [1]), während doch unser Verfasser, als der ursprüngliche Concipient jener Erzählung gedacht, sich wohl eher ihrer Fassung in seinem eigenen Evangelium genähert haben würde. Dazu kommt, dass das Bestreben unserer Schrift, die paulinischen Wunder den petrinischen gleichzustellen, eine petrinische Wundersage schon voraussetzt. Auch in diesem Fall haben wir aber keine Veranlassung, eine sklavische Abhängigkeit von seinen Quellen bei unserem Verfasser anzunehmen, wie vielmehr die Sprache der fraglichen Abschnitte ganz die seinige ist, so werden wir auch manches Sachliche, wie namentlich diese bestimmte Form der Reden, auf ihn zurückführen dürfen.

Einen ungleich grösseren Antheil müssen wir der Selbstthätigkeit des Verfassers, nach Maassgabe unserer früheren Ergebnisse, bei der Erzählung von Kornelius, 10, 1—11, 18, einräumen. Es wurde schon früher [2]) nachgewiesen, dass sich diese Erzählung wesentlich nur aus der Absicht erklären lässt, die paulinische Heidenmission durch den Vorgang des Petrus, die Zustimmung der Urgemeinde, und die Auktorität unzweifelhafter, auch von judenchristlicher Seite anerkannter Offenbarungen zu rechtfertigen. Schon dadurch ist die Voraussetzung abgeschnitten, als ob dieselbe der petrinischen Sage oder Litteratur entnommen sei. Aber auch der paulinischen Sage kann sie nicht angehören, denn theils ist eine Absichtlichkeit, wie sie bei dieser Erzählung vorausgesetzt werden muss, der Sage überhaupt fremd, theils zeigt auch die weitere Ausführung der Erzählung, dieses künstliche Gewebe in einander greifender Doppelvisionen, dass hier eine berechnende Reflexion thätig war; und auch das ist nicht wahrscheinlich, dass ein Anderer sie mit schriftstellerischer Kunst in diese Form gebracht habe, denn ihre ganze Tendenz lässt sie nur als ein Moment in dem Plane unsers Verfassers erscheinen, ihre Sprache ist durchaus die seinige, und ihre Entwicklung ist in allen ihren Momenten der Erzählung des 9ten Kapitels von der Bekehrung des

1) S. Jahrg. 1849, 385. Baur, Paulus 192.
2) Jahrg. 1850, 345 f. 351 vgl. 1849, 387 ff.

Digitized by Google

Paulus so ähnlich[1]), dass wir annehmen müssen, sie sei dieser nachgebildet." Dass auch die lukanische Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum auf die Schilderung des Kornelius Einfluss gehabt zu haben scheint, ist schon unter Nr. 2 dieses Artikels bemerkt worden. Sollte daher auch irgend eine Ueberlieferung zu unserer Erzählung Anlass gegeben haben, so würde derselben doch kaum mehr als die Notiz entnommen sein können, dass Petrus einen Hauptmann Kornelius für's Christenthum gewonnen habe, der dann aber wohl schwerlich ein Heide, sondern ein Proselyte gewesen wäre; Alles zusammengenommen erscheint es aber fast wahrscheinlicher, dass die Geschichte nicht einmal so viel traditionelle Veranlassung hatte, sondern reine Fiktion ist.

Falls nun die sämmtlichen traditionellen Stoffe, welche wir im Bisherigen als wahrscheinliche Grundlage für die Berichte unserer Schrift über die Urgemeinde anerkannt haben, derselben Quelle entnommen sein sollten, so würden wir dabei am Wahrscheinlichsten an eine petrinische Schrift denken; auf eine solche weisen wenigstens die Erzählungen c. 12. c. 8, 4—25. 9, 32 ff. zunächst hin, und auch der Bericht über die Pfingstbegebenheit, in der ja Petrus die Hauptrolle spielt, würde sich dieser Annahme leicht fügen; dagegen könnte der Vorfall zwischen Philippus und dem Aethiopier 8, 26 ff. nur beiläufig in einer solchen Schrift erwähnt worden sein; es hindert aber auch nichts, diesen aus einer anderen Quelle abzuleiten. Was für eine petrinische Schrift es nun war, die unser Verfasser nach dieser Seite hin voraussetzlich benützt hätte, lässt sich natürlich nicht mit Sicherheit ausmachen; die Vermuthung[2]), dass es das *Κήρυγμα Πέτρου* gewesen sei, ist entschieden unrichtig, sofern sie sich auf dasjenige *K. Π.* bezieht, dessen Bruchstücke Credner in seinen Beiträgen I, 351 ff. gesammelt und kommentirt hat; dieses war vielleicht sogar jünger als die Apostelgeschichte. Eher könnte man an das ältere gleichnamige Werk denken, welches die älteste Schichte der pseudoklementinischen Litteratur bildete, und von dem noch Manches in diese übergegangen ist[3]). Doch will sich auch dieses, so weit wir aus unsern klementinischen Schriften auf seinen Inhalt

1) S. 1850, 335.

2) Ueber welche Credner Einl. I, 282 zu vergleichen ist.

3) M. s. Hilgenfeld, klem. Rec. und Hom. S. 41. 45 ff.

Digitized by Google

schliessen können, nicht recht zur Grundlage für unsere Erzählung eignen, da es kein historisches, sondern ein dogmatisches Buch war. Wir werden daher diese Frage, wenn sich nicht noch weitere Data finden sollten, unbeantwortet lassen müssen.

Es sind uns aus der vorpaulinischen Geschichte noch c. 6 und 7 übrig, welche die Einsetzung der sieben Diakone und die Hinrichtung des Stephanus erzählen. Von diesem Abschnitt wird neuerer Zeit fast allgemein angenommen, dass er entweder ganz oder von c. 6, 8 an aus einer eigenen Quelle herstamme; besonders in der Rede c. 7 glaubt man die bestimmtesten Spuren einer solchen eigenthümlichen Composition zu entdecken. Und es lässt sich nicht läugnen, diese Rede zeichnet sich sowohl durch die Eigenthümlichkeit ihrer Anlage, als durch die Feinheit der Durchführung aus. Aber wer möchte beweisen, dass sie darum nicht das Werk unsers Verfassers sein könne? Auch die Rede des Paulus in Athen hat viel Eigenthümliches, und doch ist es sehr unwahrscheinlich, dass dieses von einem Andern, als dem Verfasser der Apostelgeschichte herrührt; auch unsere ganze Schrift ist mit grosser Feinheit ausgeführt, und reich an Beziehungen, die bei'm ersten Anblick oft bedeutungslos, doch mit dem Zwecke des Ganzen eng zusammenhängen; gerade dieses Eigenthümlichste der stephanischen Rede würde insofern zu ihrer Abfassung durch unsere Schriftsteller sehr gut passen. Der Styl und die Sprache der Rede und des ganzen Abschnitts, dem sie angehört, ist auch nach Schwanbecks Zugeständniss (S. 250) von derjenigen der früheren und späteren Stücke nicht verschieden; vielmehr lässt uns Alles in dieser Beziehung unsern Verfasser wiedererkennen. Die Zahl der Wörter, welche diesem Abschnitt eigenthümlich sind, ist nicht ausser Verhältniss zu andern Abschnitten; ebenso wenig zeigt die Construction oder Phraseologie auffallende Eigenthümlichkeiten, dagegen treffen wir auch hier Manches, was nur bei Lukas Parallelen hat. Gleich c. 6, 8 (um unsere Nachweisung auf diesen Theil des Ganzen zu beschränken), ist die Verbindung von *χάρις* und *δύναμις*, wie schon früher gezeigt wurde, in der eigenthümlichen Weise des Lukas, ebenso *σοφία* und *χάρις* 7, 10; *συζητεῖν*, 6, 9, hat ausser Markus nur Lukas in seinen beiden Schriften, *ἰσχύειν* 6, 10 ist gleichfalls in beiden beliebt (vgl. besonders 25, 7), ebenso *ῥῆμα* 6, 11. 13 namentlich auch in der Verbindung mit *λαλεῖν*; zu 6, 12 vgl. 4, 1. 19,

Digitized by Google

29. 23, 27; *παύεσθαι* 6, 13 hat unter den historischen Schriften des N. T. nur Lukas, *ἔθη* 6, 14, *ἀτενίζειν* 6, 15. 7, 55 sind Lieblingswörter von ihm; die Frage 7, 1 erinnert an Apg. 17, 11. Luk. 22, 67, die Anrede 7, 2 ausser den vielen Stellen, die *ἄνδρες ἀδελφοὶ* haben, besonders an 22, 1; *ἡγούμενος* 7, 10 steht ausser drei Stellen des Ebräerbriefs und einem Citat bei Matth. nur noch Luk. 22, 26. 14, 12. 15, 22 in gleicher Bedeutung; *γῆ Αἰγύπτου* u. s. w. 7, 11 — ist lukanisch; ebenso *ἐξαποστέλλειν* V. 12, *μνῆμα* V. 16, *αὐξάνειν καὶ πληθύνεσθαι* V. 17 (vgl. 6, 7, 12, 24), *ἄχρις οὗ* V. 18, *ζωογονεῖν* V. 19, *δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις* V. 22, (Luk. 24, 19 vgl. Apg. 18, 24), *τεσσαρακονταετὴς χρόνος* V. 23 (vgl. 13. 18), *ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν* ebd. (Luk. 14, 38), auch der Gebrauch von *καρδία* V. 39. 54, *διὰ χειρὸς* V. 25, *ἐν χειρὶ* V. 35, *σωτηρία* ebd., *τῇ ἐπιούσῃ* V. 26, *ἔντρομος γενόμενος* V. 32 (vgl. 16, 29 und das öftere *ἔμφοβον γίγνεσθαι*), *εὐφραίνεσθαι ἐν* V. 41 (*εὐφρ.* bei Lukas häufig, die Construction, wie *χαίρειν ἐν* Luk. 10, 20), *χάριν εὑρίσκειν* V. 46 (Luk. 1, 30), *ὁ ὕψιστος* V. 48, *οὐκ ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ* ebd. (17, 24), *διαπρίεσθαι* V. 54 (5, 33), *ὑπάρχειν* V. 55, *ἐκ δεξιῶν* V. 25 (Luk. 1, 11), *ὁμοθυμαδόν* V. 57, *φωνῇ μεγάλῃ* V. 57. 60 (8, 7. 14, 10. 16, 28. 26, 24. Luk. 1, 42. 8, 28. 19, 37. 23, 23. 46. 4, 33 auch, wie hier, mit *κράζειν* verbunden), *νεανίας* V. 58, *θεὶς τὰ γόνατα* V. 60 (9, 40. 20, 36. 21, 5. Luk. 22, 41). Dass sowohl das Verhör als die letzten Worte des Stephanus mit dem Verhör und den letzten Worten Jesu bei Lukas auffallende Aehnlichkeit haben, ist schon früher (Nr. 2 dieses Artikels und 1849, 83 f.) gezeigt worden; ebenso wurde die Verwandtschaft unserer Rede mit der des Paulus in Antiochien, 13, 16 ff. nachgewiesen (1849, 580 f.), welche sich doch immer am Leichtesten aus der Einheit des Verfassers erklärt. Alle diese Anzeichen lassen die Rede des Stephanus ebenso, wie die mit ihr zusammenhängende Geschichtserzählung, so wie sie vorliegt, nur als das Werk unsers Verfassers erscheinen; was Schwanbeck S. 250 f. gegen diese Ansicht einwendet, hat nicht viel auf sich, und widerlegt sich schon durch die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung [1]). Diess schliesst nun allerdings die Mög-

1) Schwanbeck beruft sich 1) auf das Abgeschlossene unserer Erzählung, wie wenig aber daraus folgt, ist bereits gezeigt worden;

Digitized by Google

lichkeit nicht aus, dass unser Verfasser für seine Erzählung einen besondern Aufsatz über den Tod des Stephanus oder eine irgendwo vorgefundene Notiz darüber benützt hat, und in einer solchen Darstellung könnten dem Stephanus auch schon Worte in den Mund gelegt worden sein, welche mit unserer Rede in den Grundgedanken Aehnlichkeit hatten, denn so gut diese Rede für die Tendenz unserer Schrift passt, so möglich ist es doch, dass auch ein Anderer in ähnlicher Tendenz gearbeitet, oder dass ein wirklich geschichtlicher Bericht über den Märtyrer unserem Verfasser den Anknüpfungspunkt für seine Rede geboten hat. Dass Stephanus mit dem herrschenden Judenthum in eine tiefere Collision kam, als die palästinensischen Apostel, müssen wir schon wegen der Thatsache seiner Hinrichtung voraussetzen, und dass sich diese Collision gerade an eine Polemik desselben gegen den Tempeldienst knüpfte, ist um so glaublicher, da auch innerhalb des Judenthums und Judenchristenthums der Essäismus und Ebionitismus in dem Opferwesen eine Verunreinigung der wahren Religion sehen [1]). Doch geht der Stephanus unserer Schrift weit über die essenischen Grundsätze hinaus, denn während die Essener zwar die Opfer verwarfen, den Tempel selbst dagegen hoch hielten, so wird dem Stephanus 6, 14 vorgeworfen, er habe die Zerstörung des Tempels und die Abschaffung des mosaischen

---

2) auf das Ueberwiegen des Oratorischen in ihr über das Historische, womit es sich in allen übrigen Theilen des Buchs umgekehrt verhalte: aber auch in den Abschnitten c. 2, 1—41. 13, 13—52. 17, 16—34. 20, 17—38 u. a. ist das rednerische Element entschieden im Uebergewicht. Wenn endlich Schwanbeck zwischen unserer Rede und der Eigenthümlichkeit der übrigen Schrift einen bedeutenden Unterschied findet, so ist diese Behauptung im Hinblick auf die Rede des 13ten Kapitels und unsere obigen Nachweisungen sehr zu beschränken, aber auch die athenische Rede c. 17 hat keine Parallele in der Apostelgeschichte, und doch weist sie Schwanbeck selbst dem Verfasser des ganzen letzten Theils zu.

1) M. s. Jos. Antt. XVIII, 1, 5. Clem. Rec. I, 37 ff. und dazu Hilgenfeld, Klem. Rec. S. 58 ff., der auch die Stelle aus dem Ebräerevangelium bei Epiph. XXX, 16 anführt: ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τῆ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή.

Digitized by Google

Gesetzes geweissagt, und er selbst bezeichnet 7, 48 ff. die Erbauung eines Tempels ganz im Allgemeinen als eine Verirrung. Insofern würde der Vorgang der Essener seine Grundsätze noch nicht erklären, und es erhebt sich immer die Frage, ob diese, so wie sie hier dargestellt sind, nicht vielmehr auf die Voraussetzung des Paulinismus zurückführen. Jedenfalls muss ihre weitere Ausführung unserem Verfasser angehören. Denn um die feinen, und doch in das Ganze der Rede eingreifenden Einzelheiten derselben aus einer älteren Quelle aufzunehmen, müsste sich dieser so genau an diese Quelle angeschlossen haben, dass die durchgängige Uebereinstimmung unserer Rede mit dem Styl und Ausdruck der übrigen Schrift unerklärlich wäre. Während wir es daher unentschieden lassen müssen, inwieweit dem Verfasser das Thema seiner Darstellung durch einen älteren Bericht gegeben war, glauben wir doch diese selbst, so wie sie vorliegt, entschieden als sein Werk betrachten zu müssen.

Von den paulinischen Stücken sind es zunächst die Abschnitte, in denen der Erzähler in der ersten Person spricht, 16, 10—18. 20, 4—16. 21, 1—17. 27, 1—28, 16, welche die Vermuthung, einer älteren Quelle entnommen zu sein, für sich haben. Für diese Annahme spricht vor Allem der Umstand, dass sich nur durch diese Voraussetzung erklären lässt, wie der Verfasser dazu kam, sich gerade in diesen Theilen seiner Schrift der ersten Person zu bedienen. Wollte er sich für einen Begleiter des Paulus ausgeben, wie wir diess oben wahrscheinlich gefunden haben, so wäre an sich das Natürlichste gewesen, in einem fortlaufenden Abschnitt, in der ganzen Geschichte des Zeitraums, während dessen er bei Paulus gewesen sein wollte, die erste Person zu setzen. Wenn diese nicht blos c. 16 mit der Gefangennehmung des Apostels und seiner Abreise von Philippi verschwindet, sondern auch c. 20, 16 wieder mit der dritten vertauscht wird, während doch der Schreibende nach c. 27, 1 als Gefährte des Paulus in seiner Haft erscheint, so ist gewiss das Wahrscheinlichste die Annahme, der Verfasser unserer Schrift habe eben nur für die bezeichneten Parthieen einen auf die erste Person laufenden Bericht vor sich gehabt, diese aber auch in demjenigen, was er aus sonstigen Quellen oder aus eigenen Mitteln beifügte, zu setzen, sich nicht entschliessen können. Hätte er vollends die Absicht, für einen Begleiter des Paulus zu gelten, nicht gehabt, so liesse

Digitized by Google

sich gar nicht bezweifeln, dass er die erste Person aus einer Quellenschrift entnommen haben kann. Auch im Einzelnen spricht aber Mehreres für unsere Annahme. Die Genauigkeit, mit welcher in den bezeichneten Abschnitten die Reiseroute des Paulus, und die einzelnen Erlebnisse während der Seereise beschrieben werden (16, 11. 20, 5 f. 13—15. 21, 1—8. c. 27, 28, 11 ff.), ist aus dem Zweck unserer Schrift nicht zu erklären, und findet sich sonst nirgends in ihr in gleicher Art wieder, und wenn auch Anschaulichkeit der Erzählung unserem Verfasser selbst da, wo er offenbar frei ausmahlt, nicht fremd ist, so sucht man doch sonst vergebens nach Stellen, die mit c. 27, 14 ff. 27 ff. 37 ff. zu vergleichen wären. Auch die Sprache der fraglichen Abschnitte hat manches Eigenthümliche, dass dieselben von allen Theilen unserer Schrift am Meisten Wörter haben, die sonst nicht in ihr vorkommen, würde an sich nicht viel beweisen, denn ein grosser Theil von diesen Wörtern bezieht sich auf das Schiffswesen, welches so im Einzelnen zu berühren der sonstige Inhalt der Apostelgeschichte keinen Anlass gab; und auch die Bekanntschaft des Berichterstatters mit den Theilen der Schiffe, den Manipulationen der Seeleute, den Erscheinungen eines Schiffbruchs und mit den Benennungen dieser Dinge ist zwar kein ganz unerhebliches, aber auch kein entscheidendes Anzeichen. Dagegen haben unsere Abschnitte einige sehr eigenthümliche Constructionen und Ausdrucksweisen. Dahin gehört 21, 3: *ἀναφανέντες τὴν Κύπρον*, 27, 14: *ἔβαλε κατ' αὐτῆς ἄνεμος*, 27, 28: *βραχὺ δὲ διαστήσαντες καὶ βολίσαντες*, 27, 40: *ἐπάραντες τὸν ἀρτέμονα τῇ πνεούσῃ*, ebd. der Gebrauch von *κατέχειν* in: *κατεῖχον εἰς τὸν αἰγιαλόν*, 27, 10: *ὅτι* mit folgendem Infinitiv, 27, 34: *πρὸς τῆς ὑμετέρας σωτηρίας*; von einzelnen Wörtern bemerke man das dreimalige *πόλις*, 27, 7. 8. 16, das sich sonst bei Lukas nur noch Apg. 14, 18 findet, das zweimalige *χρῆσθαι* 27, 3. 17, sonst den lukanischen Schriften unbekannt, das dreimalige *τῇ ἐπιούσῃ* (16, 11. 20, 15. 21, 18), wofür sonst (7, 26. 23, 11) *τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ* oder *νυκτὶ* steht. Im Allgemeinen ist die Vorliebe unserer Abschnitte für Participialconstructionen zu beachten. Neben diesem Eigenthümlichen zeigt aber die Sprache dieser Stücke auch Vieles, worin sich der sonstige lukanische Typus ausprägt. Man beachte die Ausdrücke: *τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων* 16, 13 — *τῶν ἀζύμων* 20, 6 — *τῆς πεντηκοστῆς* 21, 16

Digitized by Google

und dazu 13, 14. 2, 1. Luk. 4, 16. 13, 14. 16. 14, 5. 22, 7. *διανοίγειν* 16, 14 vgl. Luk. 24, 45. 32 u. A.; *πνεῦμα πύθωνος* 16, 16 vgl. Luk. 4, 33: *ἐργασία* ebd.; *ἄχρις* 20, 6 und *ἄχρις οὗ* 27, 33 *ἱκανὸς* 20, 8. 11. 27, 7. 9. *τῇ ἐχομένῃ* 20, 15; *τῇ ἑξῆς* 21, 1; *θέντες τὰ γόνατα* 21, 5; die Infinitive mit Artikel 20, 7. 27, 1. 4. 7; das umschreibende *ϛαθεὶς* 27, 21; *δεῖ* 27, 21. 24. 26; *ταυῦν* 27, 22; *μὴ φοβοῦ* 27, 24 (18, 9. Luk. 1, 13. 30. 2, 10. 5, 10. 8, 50. 12, 7. 32); *χαρίζεσθαι* (*τινα τινι*) 27, 24, sonst nur noch 3, 14. 25, 11. 16 (*χαρ.* ist überhaupt bei Lukas besonders beliebt); *ἐγένετο* mit Inf. 27, 44; *οὐ τὴν τυχοῦσαν* 28, 2 vgl. 19, 11; *μηδὲν ἄτοπον* 28, 6 vgl. 25, 5. Luk. 23, 41; *ὑπάρχειν* 27, 12. 21. 34. 28, 7; *συνέχεσθαι* 28, 8 vgl. 18, 5. Luk. 8, 37 und besonders Luk. 4, 38 (sonst nur noch Matth. 4, 24); *τὰ περὶ ἡμῶν* 28, 15; in dem ganzen Abschnitt endlich den häufigen Gebrauch von *τε*. Noch wichtiger ist aber, dass auch der Inhalt der fraglichen Abschnitte Manches enthält, was wir nicht wohl auf einen Augenzeugen zurückführen können. Lässt sich auch die Austreibung des Dämons in Philippi 16, 16 ff. natürlich erklären, so wird dieser Vorfall doch durch seinen Zusammenhang mit der Gefangenschaft und Befreiung des Paulus und Silas in Frage gestellt; ebenso scheint bei dem Vorfall mit Eutychus 20, 9 ff. jedenfalls die den alttestamentlichen Todtenerweckungen allzuähnliche Schilderung v. 10 späteren Ursprungs; in demselben Kapitel ist v. 16 eines ungeschichtlichen Pragmatismus dringend verdächtig; die kleine Episode 27, 21—26, die ohne Unterbrechung des Zusammenhangs fehlen könnte, sieht einem tendenzmässigen *vaticinium ex eventu* sehr ähnlich; ebenso v. 34 die Worte, welche mit Luk. 21, 18 in bedenklicher Verwandtschaft stehen: *οὐδενὸς γὰρ ὑμῶν θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς πεσεῖται*; die melitensischen Wunder endlich (28, 8—10) gehen ganz über das Maass des Denkbaren hinaus, und wenn auch der Vorfall mit der Natter möglich ist, so ist doch die Aeusserung der Eingeborenen v. 6 sehr unwahrscheinlich [1]). Diese Züge beweisen uns, dass auch der von dem Verfasser wahrscheinlich benützte Bericht eines paulinischen Reisegefährten doch nicht ohne Zusätze und Ueberarbeitung von ihm

1) M. s. über diese Punkte unsern 2ten Artikel, über 27, 21 ff. auch Jhrg. 1850, 365 f.

Digitized by Google

aufgenommen worden ist. Wirklich sind es auch vorzugsweise die angeführten Stücke, in denen lukanische Spracheigenthümlichkeiten merklicher hervortreten. Andererseits wird man nicht annehmen können, dass jener Bericht ausser dem, was die Apostelgeschichte daraus mittheilt, nichts Weiteres enthalten habe, was das aber war, und wie der fragliche Aufsatz überhaupt näher beschaffen war, lässt sich nicht mehr ausmitteln. Für den Urheber desselben wird immer am Wahrscheinlichsten Lukas gehalten werden; wenigstens begreift sich so am Besten, wie der Verfasser der Gesammtschrift dazu kam, seinem Werke diesen Namen vorzusetzen.

Nächst den eben besprochenen Abschnitten hat der Missionsbericht c. 13, 14 am Meisten das Ansehen, ursprünglich ein eigenes Ganzes gebildet zu haben. Namentlich der Anfang dieses Abschnitts, welcher ganz neu, wie etwas noch Unbekanntes, erzählt, dass Saulus und Barnabas in Antiochien waren, sieht gar nicht aus, als ob er ursprünglich von demselben herrührte, der 11, 22 ff. die Uebersiedlung jener beiden nach Antiochien, und kaum erst (12, 25) ihre Rückkehr von Jerusalem in diese Stadt erzählt hat. Insofern möchte man geneigt sein, mit Bleek[1]) einen selbsständigen Aufsatz als Quelle für unsern Bericht vorauszusetzen, oder möchte man wenigstens vermuthen, dass der Inhalt desselben aus einer andern Quelle genommen sei, als c. 11, 22 ff., woher nun die letztere Notiz auch stammen mag. Andererseits lässt sich aber nicht übersehen, dass diese Quelle von dem Verfasser der Apostelgeschichte jedenfalls mit der grössten Freiheit erweitert und überarbeitet sein muss. Ausserdem, dass die Sprache des Abschnitts durchaus die seinige ist, wie man diess leicht sieht, lässt uns auch in den einzelnen Erzählungen Vieles seine Hand erkennen. In dem Bericht über die Bestrafung des Elymas weist 13, 9 das *πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου, ἀτενίσας εἰς αὐτὸν*, v. 11 das *περιάγων ἐζήτει χειραγωγούς* vgl. mit 9, 8 auf unsern Verfasser. Die Art, wie v. 9 der Name Paulus eingeführt wird, haben wir schon früher der Einführung des Petrusnamens im Evangelium analog gefunden; dass sie nur vom Verfasser der ganzen Schrift herrührt, zeigt die ausnahmslose Regelmässigkeit, mit welcher der Apostel vorher nur Saulus, nachher nur Paulus genannt wird. Von der Rede

1) Stud. und Krit. 1836, 4, 1045 f.

Digitized by Google

c. 13, 16 ff. wurde schon früher[1]) nachgewiesen, dass sie mit der Rede des Stephanus und petrinischen Reden eine Aehnlichkeit hat, die sich nicht erklären liesse, wenn sie unabhängig von diesen niedergeschrieben wäre, dass sie mithin vom Gesammtverfasser herrühren muss; ausserdem vergleiche man zu v. 16: 12, 17. 19, 33. 21, 40; zu v. 25: 20, 24 und Ev. Luk. 3, 16; zu v. 27: 15, 21. Ev. Luk. 24, 25 ff. Auch das ist schon früher gezeigt worden, dass die Erklärung 13, 46 und die ihr entsprechende beharrliche Praxis der beiden Sendboten ausschliesslich nur dem Pragmatismus unsers Verfassers angehört; ebenso haben wir der Erzählung von der Lahmenheilung in Lystra 14, 8 ff. ihre Abhängigkeit von c. 3, 2 ff. und der Scene 14, 11 ff., namentlich aber der Aeusserung v. 15 ihre Analogie mit c. 10, 25 f. nachgewiesen. V. 16 ff erinnert an c. 17, 24. 27. 30. Die Bemerkungen 13, 2. 4. 14, 26 scheinen dem Verfasser der Apostelgeschichte anzugehören, der ein besonderes Interesse hatte, den höheren Befehl zur ersten Heidenmission recht nachdrücklich zu betonen. Unter diesen Umständen müsste die Quelle, aus der unser Verfasser geschöpft hat, falls er sie nicht sehr unvollständig benützte, fast zu dürftig für einen eigenen Aufsatz gewesen sein, und man möchte eher vermuthen, dass es nur einzelne Notizen, vielleicht aus einer etwas umfassenderen Schrift, waren, die er zu dem vorliegenden Bericht ausgesponnen hat.

Noch näher liegt diese Vermuthung hinsichtlich der drei Berichte über die Bekehrung des Paulus. Diese Berichte stehen in einer so durchgreifenden, grossentheils wörtlichen Verwandtschaft, dass es ganz unmöglich ist, sie aus verschiedenen Quellen abzuleiten. Eine und dieselbe Quelle könnte aber doch kaum alle drei enthalten haben, es müsste denn eine vollständige Biographie des Apostels oder sonst eine Schrift von ähnlichem Umfang, wie die unsrige, gewesen sein; aber auch bei einer solchen müsste man fragen, was die dreimalige Wiederholung der gleichen Erzählung und die Abweichungen der drei Berichte von einander veranlasst haben könne. In unserer Schrift erklärt sich beides wenigstens in der Hauptsache aus dem Zweck derselben; ein anderes Buch konnte nicht das gleiche Interesse haben, die Berufung des Heidenapostels dreimal zu berichten,

1) Jahrg. 1849, 580 f.

Digitized by Google

und Züge, wie die c. 9, 26 ff. 22, 17 ff. 26, 20 mitgetheilten, einzuflechten, welche sich ungeschichtlich, wie sie sind, nur aus der Gesammttendenz der Apostelgeschichte begreifen lassen. Eben diese Eigenthümlichkeiten verbieten aber auch die Annahme, dass der Verfasser einen seiner Berichte, etwa den des 9ten Kapitels, aus einer älteren Quelle geschöpft, die zwei anderen dagegen diesem nachgebildet habe, denn wenn er sich hiebei treu genug an seine Quelle hielt, um ihr auch in den beiden Wiederholungen grossentheils wörtlich zu folgen, so begreifen sich die bedeutenden sachlichen Abweichungen nur um so weniger; es enthält aber auch jeder der drei Berichte Ungeschichtliches, das sich nur aus dem Zweck unserer Schrift erklärt, der erste und zweite in der Behauptung, dass Paulus unmittelbar nach seiner Bekehrung nach Jerusalem zu den Aposteln gekommen sei, der erste und dritte in der Angabe über die Wirksamkeit des Paulus in Jerusalem und Judäa, der zweite in der Erzählung von der Christuserscheinung im Tempel. Dazu kommt, dass die Sprache in allen drei Berichten gleichmässig die des Lukas ist, dass c. 22, 20 deutlich auf c. 7, 58. 8, 1 zurücksieht, dass die ganze Anlage der sich kreuzenden Visionen im 9ten Kapitel, wie schon bemerkt wurde, mit derjenigen der Geschichte im 10ten auffallende Verwandtschaft hat[1]). Dieses lässt uns in allen drei Berichten nur die Feder unsers Verfassers erkennen, und es fragt sich, ob er für seine Darstellung ausser den paulinischen Briefen (Gal. 1, 13 ff.[2]) 2 Kor. 11, 32) und dem Allgemeinen, was die kirchliche Ueberlieferung von der Bekehrung des Paulus an die Hand gab, überhaupt eine weitere Quelle gehabt hat, oder ob diese wenigstens mehr enthielt, als die Hauptzüge, dass Paulus durch die Christuserscheinung bei Damaskus von seiner Blindheit geheilt und durch Ananias getauft wurde.

Nur den Galaterbrief möchten wir auch für die Quelle des Berichts über das sog. Apostelconcil 15, 1—35 halten. Es ist früher gezeigt worden, dass dieser Bericht, so weit er von der Darstellung des Galaterbriefs abweicht, nur als unhistorisch, und als ein Erzeug-

1) Man vgl. auch im Einzelnen 9, 11 u. 10, 5 f.

2) Eine Reminiscenz an den Ausdruck Gal. 1, 14: *περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων* scheint Apg. 26, 11: *περισσῶς τε ἐμμαινόμενος αὐτοῖς* zu enthalten.

Digitized by Google

niss des eigenthümlichen, unsere Schrift beherrschenden Pragmatismus zu betrachten ist, dass auch die Reden des Petrus und Jakobus, schon wegen v. 7—9 und v. 14, aber um nichts weniger auch wegen ihres übrigen Inhalts, nur unserem Verfasser angehören können, dass die angeblichen Beschlüsse der jerusalemitischen Versammlung gar nicht gefasst worden sind, folglich auch das apostolische Sendschreiben v. 23—29 nicht erlassen worden sein kann, dass dieses Sendschreiben in seiner genau an den Prolog des Lukasevangeliums sich anschliessenden Construction den Styl unsers Verfassers nur zu deutlich verräth [1]). Es ist kaum nöthig, beizufügen, dass die Sprache des ganzen Abschnitts durchaus die der übrigen Schrift ist. Was will es gegen so entscheidende Anzeichen besagen, wenn man für die Authentie der Rede v. 13 ff. die Namensform *Συμεών* anführt [2]), die unser Verfasser gerade ebenso gut, wie der des zweiten Briefs Petri (1, 1) absichtlich gesetzt haben kann, um den Schein des alterthümlich Jüdischen hervorzubringen [3]), und für die Abfassung des apostolischen Sendschreibens durch Jakobus die griechische Begrüssung mit *χαίρειν* v. 23, die aber auch dem Brief des Jakobus nicht zur Empfehlung seiner Authenthie dient, in unserem Briefe jedenfalls zunächst an das *χαίρειν* c. 23, 26 erinnert, und ebenso, wie die lukanische Construction, und das gut griechische *ἔδοξε* (v. 25. 28), *εὖ πράττειν* und *ἐρρῶσθε* für seine Abfassung ausser dem jüdisch apostolischen Kreise Zeugniss gibt. Dass vollends v. 25 der Name des Barnabas dem des Paulus vorangestellt ist (Bleek a. a. O.), erscheint im Angesicht von v. 12 und andern Stellen völlig unerheblich; aber auch die Wörter, mit welchen der Brief in den lukanischen Schriften allein steht, *ἀνασκευάζειν, διατηρεῖν, εὖ πράττειν, ἐπάναγκες, ἐρρῶσθε*, können um so weniger beweisen, da ihnen andere, im N. T. ebenfalls seltene lukanische Ausdrücke, *ἔδοξε, ὑμοθυμαδόν, μηδὲν πλέον* (nur noch Luk. 3, 13) gegenübergestellt werden können. Wenn

1) Schwanbeck S. 262 meint, der Prolog sei durch Nachahmung des apostolischen Sendschreibens entstanden.

2) Bleek a. a. O. S. 1036 f.

3) Wie wenig ihm diese Art der Mimik fremd ist, zeigt auch der *Συμεών* Ev. Luk. 2, 25. und das *Σίμων ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος*, welches Apg. 10, 5. 18. 32. 11, 13 nur desshalb gesetzt ist, weil präsumirt wird, dass Petrus dem Kornelius noch ganz unbekannt sei.

Digitized by Google

endlich Ritschl [1]) den übrigen Inhalt des 15ten Kapitels, und namentlich die Reden desselben preisgebend, doch das Aposteldekret, oder wenigstens den Kern desselben, v. 28 f., als authentisch retten will, so dürfte es ihm schwer werden, sich nach Verlassung aller übrigen auf diesem letzten Posten zu halten. Er meint zwar, der Verfasser müsse das Dekret schon vorgefunden haben, denn er gründe es, seinen Sinn verkennend, auf paulinische Grundsätze, während es doch in Wahrheit die judenchristliche Forderung ausspreche, die Heidenchristen an die jüdischen Proselytengesetze zu binden; aber er übersieht, dass der Verfasser dieses Zugeständniss an den Judaismus nur desshalb macht, um die weitergreifende Forderung einer Beschneidung der Heidenchristen damit abzulehnen, dass für ihn gar nicht die Proselytengesetze des 29sten, sondern das μηδὲν πλέον des 28sten Verses der eigentliche Kern des Aposteldekrets, und jene Beschränkung nur eine Nachgiebigkeit gegen die Verhältnisse ist, dass nicht die Beschränkung der Heidenchristen durch jene Gesetze, sondern ihre Befreiung von der Beschneidung, die Zurückweisung der im 5ten Verse aufgestellten Anforderungen durch die Reden des Paulus und Jakobus begründet werden soll. Davon nicht zu reden, dass Ritschl selbst unmittelbar nachher (S. 132) sogar den geschichtlichen Paulus im Resultat mit der Verordnung der Urapostel einig sein lässt, eine Annahme, mit der er seiner ganzen früheren Ausführung, hierin freilich viel zu weit gehend, den Boden unter den Füssen wegzieht [2]). Es lassen sich aber überhaupt nicht einzelne Stücke aus dieser in sich geschlossenen Darstellung herausgreifen, eines steht und fällt mit den andern, und wenn nicht das Ganze ein authentischer Bericht sein kann, so werden wir nur das Ganze für eine freie Composition des Verfassers halten können, die er auf Grund der paulinischen Erzäh-

1) Entst. der altkath. Kirche S. 121.

2) Wenn derselbe S. 121 einen besonderen Beweis für die Authentie von v. 28 f. darin finden will, dass die den Proselyten auferlegten Enthaltungen hier in derselben Ordnung aufgezählt seien, wie Levit. c. 17 u. 18, v. 20 dagegen in einer andern, so würde daraus zwar überhaupt nichts folgen, es ist aber auch nicht richtig: von dem πνικτὸν ist Levit. 17, gar nicht die Rede, sondern nur von dem θηριαλώτου und θηριάλωτον (v. 15), dessen Genuss aber nicht schlechthin verboten wird.

Digitized by Google

lung im Galaterbrief in der durch den Zweck unserer Schrift bestimmten Richtung ausführte.

Für die Abschnitte, welche von der zweiten Missionsreise des Paulus handeln, möchten wir ebenso, wie für die früheren Notizen über die antiochenische Gemeinde (11, 19 ff.) ältere Quellen voraussetzen. Aber auch hier beweist nicht blos die Sprache eine selbstständige Ueberarbeitung durch den Verfasser des Ganzen, sondern auch der Inhalt zeigt deutliche Spuren seiner Thätigkeit. Nur ihm kann der Bericht über die Beschneidung des Timotheus 16, 1 ff. angehören, denn gesetzt auch, die Ueberlieferung habe diesen Pauliner als Beschnittenen dargestellt, und er sei es sogar wirklich gewesen, so kann ihn doch Paulus, nach seinen Grundsätzen, nicht beschnitten haben. Ebendahin gehört die Angabe 16, 4, die mit der Geschichtlichkeit der Apostelgeschichte steht und fällt. Die Erzählung von den Vorfällen in Philippi 16, 19 ff. hat sich uns schon früher viel zu ungeschichtlich, und zugleich in ihrer Composition der des 5ten und 12ten Kapitels viel zu ähnlich gezeigt, als dass wir sie einem Andern, als unserem Verfasser, zutheilen könnten, der sie vielleicht nur aus einer allgemeinen Notiz, wie die des ersten Thessalonicherbriefs 2, 2 herausgesponnen hat, möglicherweise freilich auch eine etwas ausgeführtere Erzählung vor sich gehabt haben kann. Demselben gehört ohne Zweifel, mit den übrigen Reden der Apostelgeschichte, auch die Rede in Athen an. Dass dieselbe nicht geschichtlich ist, wurde früher dargethan, dass sie aber auch keinen andern Urheber hat, als unsern Verfasser, wird trotz alles ihres Eigenthümlichen durch mehrere, seine Manier verrathende Züge wahrscheinlich: V. 24 f. und v. 30 erinnert an c. 14, 16 f.; der Satz des 24sten Verses *ὁ θεὸς ... οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ*, haben wir schon in der Rede des Stephanus 7, 48, mit sehr ähnlichen Worten ausgedrückt, gefunden; mit derselben Rede und der des 22sten Kapitels theilt die vorliegende den Zug, dass der Redner vor dem förmlichen Schluss seines Vortrages, aber doch erst, nachdem er die Hauptsache gesagt hat, bei den entscheidenden Schlagwörtern von seinen bis dahin ganz ruhigen Zuhörern unterbrochen wird; die geschichtlich unwahrscheinliche Situation einer Verhandlung vor dem Areopag erklärt sich am Leichtesten aus der Absicht unsers Verfassers, die Abweichung von seinen sonstigen Grundsätzen hinsichtlich

Digitized by Google

der Heidenmission durch eine äussere Nöthigung zu motiviren[1]); auch die Sprache verräth den Styl des Verfassers in Formeln, wie παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ v. 16 (vgl. Luk. 24, 32), τί ἂν θέλοι v. 18. 20. (vgl. 2, 12. Luk. 1, 62), die umschreibenden Participia ἐπιλαβόμενοι v. 19, und ϛαθεὶς ἐν μέσῳ v. 22, das ταυῦν v. 30. Wenn sich daher auch unser Kapitel, und namentlich die Rede, durch verhältnissmässig viele eigenthümliche Wörter auszeichnet[2]), so werden wir diese Erscheinung doch nur daraus zu erklären haben, dass der Verfasser hier, wo er den Paulus vor einer rein heidnischen, selbst philosophischen Zuhörerschaft sprechen lässt, weniger als sonst, auf die jüdisch-christlichen Vorstellungen und Ausdrücke beschränkt bleibt. — Wie viel von den weiteren Berichten bis c. 20, 1 unser Verfasser schon vorgefunden, wie viel er selbst hinzugethan hat, lässt sich schwerlich genau bestimmen. Im Allgemeinen werden wir das Gerippe der paulinischen Reisen, und überhaupt alles das, worin sich keine bestimmte Tendenz verräth, mit Wahrscheinlichkeit auf ältere Quellen zurückführen, deren Beschaffenheit aber kaum noch auszumitteln sein dürfte; dagegen ist bei Anderen sehr wahrscheinlich, dass es nur von unserem Verfasser herrührt, wenn dieser auch vielleicht in den von ihm benützten Sagen oder Schriften Anknüpfungspunkte dafür vorfand. Dahin gehört der mehrbesprochene stehende Zug, dass sich Paulus mit seiner Predigt immer zuerst an die Juden wendet, und erst wenn ihn diese verschmähen, an die Heiden; dahin wahrscheinlich die Darstellung der jüdischen Klage 18, 13, vielleicht auch das Traumgesicht 18, 9, da beides nicht ohne pragmatische Tendenz ist; noch bestimmter müssen wir, nach unsern frühern Ergebnissen, die Reise und die Haarschur 18, 18—23 und die eigenthümliche Darstellung der Johannesjünger 18, 25. 19, 1 f. dahin rechnen; ebenso die Erzählung von den wunderthätigen Tüchern des Apostels, 19, 12, welche der entsprechenden über Petrus 5, 15 nachgebildet zu sein in hohem Grade verdächtig ist; ferner v. 19, 21 die Angabe, dass Paulus noch in Ephesus den bestimmten Vorsatz gefasst habe, nach Jerusalem zu reisen; auch

1) S. Jahrg. 1849. 590.

2) Kap. 17 hat 34 Wörter, die sich bei Lukas nur hier finden, davon kommen aber 26 allein auf die 19 Verse, v. 16—34.

Digitized by Google

die lebendige Schilderung des ephesinischen Aufstands rührt wohl zunächst von unserem Verfasser her, in dessen Weise sie ganz liegt, wenn sie gleich der Kritik kaum einen Anstoss bietet; man kann sich wenigstens die Reden v. 25 ff. 35 ff., die auch im Ausdruck gar nichts Eigenthümliches haben, kaum als überliefert denken. Der sprachliche Charakter aller dieser Abschnitte unterscheidet sich von dem der übrigen Schrift nicht.

Im 20sten Kapitel lässt uns zunächst die Bemerkung v. 16 den Pragmatismus des Verfassers erkennen. Dass eben diesem die ephesinische Rede v. 18 ff. angehöre, haben wir schon früher[1]) wahrscheinlich gefunden; nicht allein ihre Sprache ist durchaus die unsers Schriftstellers[2]), sondern auch ihr ganzer Standpunkt und ihre Tendenz, und da wir sonst wissen, dass er seinen Helden mit voller Freiheit seine eigenen Gedanken in den Mund legt, so werden wir um so weniger bezweifeln können, dass er diess auch hier gethan hat. Nur von unserem Verfasser kann auch die Erzählung 21, 18—26 herrühren, welche durch das σὺν ἡμῖν v. 18 ziemlich äusserlich an den vorangehenden Bericht des Augenzeugen angeheftet ist, da diese Erzählung durch und durch unhistorisch, nur aus dem Standpunkt unserer Schrift, und namentlich ihres 15ten Kapitels, sich erklärt. Wir möchten bezweifeln, ob irgend ein traditioneller Anlass für sie gegeben war. — Von den jerusalemitischen und cäsareensischen Stücken sind die beiden Vorträge des 22sten und 26sten Kapitels bereits als freie Composition unsers Verfassers nachgewiesen; wie es sich mit den sie umgebenden Erzählungen (21, 27—40. 22, 22—29. 25, 13 ff. 26, 24 ff.) verhält, wissen wir zwar nicht genau, doch ist wahrscheinlich, dass ihnen eine Ueberlieferung, vielleicht

1) Jahrg. 1849, 551 ff. vgl. mit 1850, 344.

2) Man vgl. die Ausdrücke: *γίνεσθαι μετά τινος* v. 18 (7, 38 vgl. Luk. 2, 13 sonst noch 1 Kor. 16, 10), *δημοσίᾳ* v. 20, *διαμαρτύρεσθαι* v. 21. 23. 24, *καὶ νῦν* v. 22, 25 vgl. 3, 17. 10, 5. 13, 11. 22, 16, *ταυῦν* v. 32, *τελειῶν τὸν δρόμον* v. 24, vgl. 13, 25, *διέρχεσθαι* v. 25, *νύκτα καὶ ἡμέραν* v. 31 (26, 7 Luk. 2, 37 sonst noch Mark. 4, 27, aber in anderer Bedeutung), *παύεσθαι* v. 31, *παρατίθεσθαι* v. 32, *ὑποδεικνύναι* v. 33, *ἀντιλαμβάνεσθαι* ebd., und in den erzählenden Versen *μετακαλεῖσθαι* v. 17, *ἱκανὸς* v. 37, *θεὶς τὰ γόνατα προσηύξατο* v. 36, vgl. 7, 60. 9, 40. 21, 5. Luk. 22, 41.

Digitized by Google

ein kürzerer Bericht in der vorher und dann wieder c. 27, f. benützten Denkschrift des Reisegefährten, zu Grunde liegt, welche über diesen Zeitpunkt doch wohl schwerlich ganz geschwiegen hat. Doch zeigen Züge, wie c. 22, 28 f. 25, 14 ff. 25. 26, 31 f., und der ganze Ton und die Sprache der betreffenden Abschnitte bestätigt es, dass unser Verfasser das Ueberlieferte mit voller Freiheit ausgeführt hat. Aehnlich mag es sich mit dem Verhör c. 24, 1—23 und mit der darauf folgenden Unterredung 24, 24 ff. verhalten. Die diesem vorangehende Erzählung (23, 11—35) enthält allerdings zu wenig unhistorische Motive, als dass wir glauben könnten, sie sei rein vom Verfasser erdichtet; aber ebensowenig lässt sich annehmen, dass dieser von allen den einzelnen Gesprächen, wie das zwischen Lysias und den zwei Centurionen v. 23 f., urkundlichen Bericht gehabt, oder eine Abschrift des Briefs von Lysias v. 26 ff. besessen habe; auch ist in diesem Brief in v. 29 Absichtlichkeit zu vermuthen, und ebenso scheint die Offenbarung des 11ten Verses, zumal in ihrem engen Zusammenhang mit der folgenden Lebensrettung, fast zu gut in den Pragmatismus unserer Schrift zu passen, um nicht am Ende auch aus ihm herzustammen. An der Erzählung c. 25, 1 ff. war uns schon früher die Wiederholung des c. 23, 15 gebrauchten Motivs verdächtig, und es muss dahingestellt bleiben, ob der Verfasser diesen Zug nicht aus sich selbst geschöpft hat. Bestimmter wird die Verhandlung vor dem Synedrium 22, 30—23, 10 auf seine Rechnung zu setzen sein, da die grossen historischen Unwahrscheinlichkeiten, an denen dieser Bericht leidet, gerade nur aus seinem Standpunkt und Interesse ihre Erklärung finden: die Stellung, welche hier den Pharisäern und Sadducäern zum Christenthum angewiesen wird, ist dieselbe, die wir schon c. 4 und 5 fanden, und die Rolle des Paulus als eines rechtgläubigen Juden entspricht ganz der ungeschichtlichen Vorstellung von seinem Verhältniss zum Judenthum, welche sich durch unsere ganze Schrift hindurchzieht. Nur v. 2—5 scheinen mit ihrer apologetischen Schlusswendung auf eine dem Paulus feindselige Erzählung von einer Schmähung des Hohenpriesters Rücksicht zu nehmen. Aus ähnlichen Gründen müssen wir auch die römische Schlussscene, 28, 17 ff. für eine freie Dichtung des Verfassers erklären. Historisch angesehen ist nicht nur Einzelnes an diesem Auftritt, sondern das Ganze höchst unwahrscheinlich, um so passender

Digitized by Google

fügt es sich dagegen als der Schlussstein der ganzen Schrift an alles das an, was wir in derselben über das Verhalten des Paulus von seinem ersten Auftreten an gehört haben, um so wirksamer dient es dem Zweck, in dem unser Buch abschliesst, zu zeigen, wie Paulus durch den Willen und die Führung Gottes von seinen Volksgenossen verschmäht, als der Apostel der Heiden nach Rom gekommen ist. Der Urheber einer solchen Erzählung kann nur der unserer Schrift selbst sein.

Diese Untersuchung über den Ursprung und die Quellen der Apostelgeschichte wird dem, was sich uns früher über ihren Zweck und ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit ergeben hat, nur zur Bestätigung dienen können. Je zweifelhafter aber dadurch der Charakter dieser Schrift als reine Geschichtserzählung werden muss, um so deutlicher tritt ihre kirchliche Bedeutung und ebendamit der Zustand einer Zeit an's Licht, über die es uns an anderweitigen sichern Nachrichten sosehr fehlt. Wenn wir von einem vermeintlich historischen Bericht über das apostolische Zeitalter Vieles einbüssen, so gewinnen wir dafür eine unmittelbare Urkunde über die kirchlichen Zustände am Anfang des zweiten Jahrhunderts. Es fragt sich, ob dieser Gewinn jenen Verlust nicht aufwiegt; aber wenn dem auch nicht so wäre, dürfte doch diese Rücksicht den kritischen Historiker keinen Augenblick abhalten, zu thun, was seines Amts ist.

II.

Zur Würdigung der alttestamentlichen Vorstellungen von der Unsterblichkeit.

Von

Dr. F. Beck

in Kopenhagen.

Wenn man die Eigenthümlichkeit der alttestamentlichen Anschauungsweise in ihrem moralisch-religiösen Standpunkte zu suchen berechtigt ist, so erklärt sich leicht die Dürftigkeit ihrer Produktivität in eigentlich spekulativ-metaphysischer Richtung. Alles, was sich von

Digitized by Google

Spekulation auf dem Gebiete der Metaphysik, Anthropologie u. s. w. im A. T. vorfindet, ist anderswoher entlehnt und entweder in der vorgefundenen Gestalt unmittelbar aufgenommen oder jedenfalls nur in religiöser, moralischer, nationaler, nicht in spekulativer Weise modificirt. So ist z. B. die Unendlichkeit Gottes nur moralisch als hehre, erhabene Heiligkeit angeschaut, die allerdings ihren spekulativ-metaphysischen Sinn durch ihre gegensätzliche Beziehung zur natürlichen Welt hindurchscheinen lässt. Demgemäss finden wir, dass solche metaphysische und spekulative Bestimmungen, deren moralisch-religiöse Beziehung nicht unmittelbar in die Augen springt, nur zufällig, als dem einzelnen Schriftsteller angehörig, vorkommen, ohne in nähere Beziehung zur hebräischen Anschauungsweise im Allgemeinen gesetzt zu werden. Erst nachdem die Totalanschauung durch die geschichtlichen Wirkungen allmählich aufgelockert war, traten solche Bestimmungen selbstständiger als nothwendig anzuerkennende Wahrheiten hervor.

Diess war namentlich mit dem Unsterblichkeitsglauben der Fall. An sich hat dieser Glaube ebensowenig im Judenthum als im Christenthum seine Stelle, insofern man ihn anthropologisch fasst. Was im Judenthum das Volk, ist im Christenthum die Gemeinde, der Einzelne gilt nur etwas als Glied des Ganzen, in dessen Einheit er seine Unsterblichkeit hat. Das Volk Gottes trägt den Keim des Lebens in sich, es erfreut sich der irdischen Unsterblichkeit, nach und nach entwickelt sich auch die Vorstellung von der Theilnahme des Individuums an dieser Unsterblichkeit; die christliche Gemeinde hat eine himmlische Unsterblichkeit, der einzelne Christ ist unsterblich als Mitglied seiner Gemeinde. Es ist schon oft darauf aufmerksam gemacht worden, dass diess etwas ganz anderes ist als der moderne Unsterblichkeitsglaube, der einen rein anthropologischen Ausgangspunkt hat. Die christliche Eschatologie gehört zur Lehre von der Kirche, wie die jüdische zur Lehre vom Volke und seiner Wiedergeburt. Wie aber schon oben bemerkt wurde, laufen nebenbei reale fremdartige Vorstellungen her, die sich entweder indifferent oder geradezu negativ zur jüdischen Vorstellungsweise verhalten.

Es ist selbstverständlich, dass der Unsterblichkeitsglaube nur auf anthropologischer Grundlage einen festen Halt gewinne. Nur aus dem Wesen des Menschen hergeleitet bekommt der Glaube an

Digitized by Google

die Unsterblichkeit seine bestimmte Fassung und seinen wahren Sinn. Man wird sich davon überzeugen können, wenn man die jüdischen und christlichen Vorstellungen von der Unsterblichkeit mit denen der Aegypter und Perser vergleicht; bei diesen Völkern ist die Unsterblichkeit des Individuums in der Präexistenz des Individuums gesetzt und hat damit gleich von vorn herein eine bestimmte Gestaltung und deutlichen Sinn. Wenn das Verhältniss von Leib und Seele so entschieden dualistisch gefasst wird, dass die Seele an sich schon ein völlig ausgebildetes Wesen vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe ist, dann wird auch ihre Geschichte mit der Trennung vom Leibe nicht abgeschlossen werden können, die Unsterblichkeit ist etwas Selbstverständliches, die gar keiner näheren Erörterung bedarf. (Man sehe die Schrift von Röth über die ägyptische und zoroastrische Religion).

Die alttestamentliche Religion dagegen weiss eigentlich vom einzelnen Menschen nichts Besonderes, von Gott und seinem Volke weiss sie aber sehr viel; statt der Lehre vom Menschen hat sie eine Lehre vom Volke, die Beziehung des Volkes zu Gott ist allerdings zunächst eine moralische und geschichtliche, sie wird aber vermittelst ihrer Nothwendigkeit zugleich metaphysisch gefasst, insofern überhaupt von metaphysischen Bestimmungen im A. T. die Rede sein kann. Demgemäss hat Gott das Volk gezeugt Ps. 2, 7 und zwar von Ewigkeit her Ps. 74, 2, ferner als Erstgebornen zum Gotte (Eljon) für die übrige Welt gesetzt Ps. 89, 28; ja Gott wird sogar der Felsen, aus dem das Volk ausgehauen, die Gruft, aus dem es ausgegraben ist. Jes. 51, 1. Man sieht, die geschichtlich-nationale Anschauung hat sich schon ihre Metaphysik gegeben, indem sie ihren Gegenstand unmittelbar auf den Urquell alles Lebens zurückführt, gerade so wie die Kirche das metaphysische Verhältniss zu Gott ausschliesslich Einem, nämlich Christus vindicirt. Was ist aber der einzelne Mensch für eine solche Anschauung? Ein Nichts, ein Schatten Ps. 144, 4, Staub Ps. 130, 14. 104, 29, aus Thon gemacht und zum Staube bestimmt Hiob 10, 9. Fleisch Jes. 40, 5. 49, 26. Dan. 4, 9, Gras Jes. 40, 7. 8. 51, 12. Allerdings wird dieser Staub u. s. f. durch ein geistiges Princip belebt Gen. 2, 7, der sodann als „lebendige Seele" das Individuum selbst ist, und zur Bezeichnung des innern Wesens, des Kernes im Menschen gebraucht wird, vgl. Ps. 22, 21. 35, 17. 108, 2. Von einer Trennung dieser sogenannten Seele

Digitized by Google

vom Leibe kann aber nicht die Rede sein, da sie nichts Besonderes für sich ist, sondern eben nur der leibhaftige Mensch, das Individuum, wie es leibt und lebt.

Allerdings tritt uns das geistige Wesen des Menschen auch in einer selbstständigeren Gestalt entgegen. Es ist diess als Ruach, der von der höchsten Bedeutung des göttlichen Geistes Jes. 11, 2 Joël 3, 1 und der göttlichen Kraft Gen. 42 Richt. 14, 6. 15, 14 zum Niedrigsten des Eitlen, Leeren Hos. 12, 2 Koh. 4, 16. 5, 5 heruntersinkt. Im Allgemeinen lässt sich durch die vielfachen Abstufungen seines theils natürlichen (z. B. Jes. 40, 7. 8. 11, 4 Jer. 5, 13. 32, 22. 51, 1) theils geistigen Sinnes Ezech. 2, 2. 3, 12. 14 die Bedeutung einer selbstständigen, naturgeistigen Gewalt festhalten, wie dann das Wort sogar zur Bezeichnung eines geisterhaften Individuums, eines Gespenstes (Hiob 4, 15) gebraucht wird. Ruach wird Ezech. 37, 5. 9. ausdrücklich als die das Leben constituirende Macht gefasst. Hierin ist allerdings eine Selbstständigkeit des geistigen Princips gegen die Materie gegeben, allein der Ruach ist nur das Eine und nämliche Princip für Alle, es sind nicht verschiedene „Geister" für die einzelnen Individuen als ihre besondere Voraussetzungen gegeben; der „Geist" wird desshalb in dem Individuum zu etwas Unpersönlichem, zur Gesinnung, Stimmung, Gemüth und dergl. 1 Sam. 10, 15 ff. 23. 18, 10. So verliert er seine Selbstständigkeit, wird nur eine besondere Seite des Lebens oder gar das Lebensprincip selbst wie die Seele, das mit dem Zerfallen des Körpers selber zerfällt Koh. 12, 7.

In den normalen anthropologischen Vorstellungen des Alten Testamentes ist somit Nichts, das den Unsterblichkeitsglauben motiviren kann. Den Trost, den man in neuerer Zeit in der Fortdauer des Lebens nach dem Tode gesucht hat, fand der Hebräer theils im Gedanken seiner Angehörigkeit an Gottes erwähltes Volk, theils in der Vorstellung der sich bis zum Einzelnsten erstreckenden göttlichen Fürsorge, der zufolge die Lebensdauer bestimmt war Jes. 38, 10. 12. 16. Ps. 139, 16 Hiob 14, 5, und jeder Einzelne gleichsam seine Nummer im Buche des Lebens erhalten hatte (Ps. 69, 29. 139, 16. 87, 6 Jes. 4, 3). Weiss auch Niemand seinen Tag, da er sterben muss (Koh. 9, 12), so kennt ihn doch Gott, und man wird sich jedenfalls damit trösten können, dass ein Schicksal Aller ohne Unterschied bevorstehe (Koh. 2, 15. 3, 19 u. s. f.). — Dennoch war der Tod

Digitized by Google

immer Gegenstand eines besonderen Grauens Ps. 89, 49, 55, 5, das von der Furcht vor dem blossen Nichts gar sehr verschieden ist. Den Tod haben die Hebräer sich nämlich nicht als leeres Nichts, als blosse Privation des Lebens gedacht, sondern als das Gefühl dieses Nichts, als das Bewusstsein, vom Lande des Lebens, das ebensowohl die Welt als das Vaterland bedeuten kann (Ps. 27, 13. Ezech. 26, 20 u. s. w.), ausgeschlossen zu sein. Die Gesellschaft der in die Gruft Hinabgestiegenen Ps. 28, 1, der seit unvordenklichen Zeiten Gestorbenen und dem Lichte Entfremdeten (Ps. 143, 3), der kraftlosen Schattenwesen, die von Gott vergessen Ps. 88, 5. 6 auch ihrer Seits von Gott nichts wissen wollen Ps. 88, 11 — 13. 115, 17. 6, 6, der Gespenster (רְפָאִים) Jes. 14, 9. Hiob 26, 5. Prov. 21, 16. 2, 18) müsste jeden im Lichte des Lebens Wandelnden (Ps. 56, 14) mit Schauder erfüllen. Es erhellt leicht, dass diese Art der individuellen Fortdauer aus allen anderen als anthropologischen Motiven hergeleitet werden muss. Es ist nicht mit einem Worte von Seele oder Geist als dem unverwüstlichen auch im Tode erhaltenen Kerne des menschlichen Wesens die Rede, sondern es ist nur der Tod, dem eine selbstständige Bedeutung gegeben wird, weil der Hebräer ihn nicht als einfache Privation des Lebens zu fassen vermochte; es ist nur das diesseitige Todesgrauen, das seinen Schatten in's Jenseits hinunterwirft. Eben desshalb spielt dieses Jenseits eine so grosse Rolle in lyrischen Ergüssen, worin das Gemüth seine Freuden und Leiden zum Ausdruck gelangen lässt. Je grösser die Freude am Leben, um so grösser auch der Schrecken des Todes. Und wann sollte wohl diese Freude grösser sein, als da das Volk in den festen Besitz des Landes gekommen und der nationale Gottesdienst endlich seine bleibende Stätte gefunden hatte? Dann eben war das Vaterland ein Paradies für seine Bewohner geworden, und das Scheiden von diesem Leben musste als ein namenloses Unglück empfunden werden (Ps. 16, 10. 18, 5. 102, 25, 6). Daher die so oft wiederkehrende Hinweisung auf den Cultus, der nur während des Lebens im heiligen Lande gepflogen werden kann, um die drohende Todesgefahr von sich abzuwenden Jes. 38, 18. 19. Ps. 6, 6. 88, 11—13. 115, 17. Was es denn aber eigentlich sei, das eine solche Schattenexistenz in der Finsterniss fortsetze, darüber würde man in solchen lyrischen Ergüssen vergebens Auskunft suchen. Nur so viel lässt sich im All-

Digitized by Google

gemeinen mit Sicherheit feststellen, dass die Hebräer sich keine Scheidung der Seele vom Körper gedacht und etwa der erstern das traurige Schattenleben in der Unterwelt zugewiesen haben, vielmehr haben sie wohl an die ganze ungetheilte Person in ihrer körperlichen Gestalt gedacht, wie dieselbe als Leichnam in's Grab versenkt wurde. Die Ausdrücke מָוֶת, שַׁחַת, בּוֹר, קֶבֶר, שְׁאוֹל wurden fast unterschiedslos gebraucht Ps. 88. 6. 12. 16, 10. 18, 6. 30, 4. 10. Hiob 17, 14. 15. Die unterweltlichen Gestalten werden demnach als die ausgemergelten, durch Verwesung und Gewürm zerfressenen und zerfliessenden irdischen Körper, als Inbegriff aller Scheusslichkeit und alles Elendes gedacht, vgl. Jes. 14, 11 Hiob 17, 14.

Eine eigentlich dogmatische Bedeutung kommt allerdings diesen lyrischen Schilderungen nicht zu, zumal sie ihre Bestimmtheit einbüssen, sobald man sie genauer ansieht. Wenn die Unterwelt nicht streng vom Grabe und der abgeschiedene Geist nicht streng vom verwesten Leibe unterschieden wird, so ist das schon ein Zeichen, dass wir hier ein Dogma vor uns haben. Aber entfernter im Hintergrunde schwebt allerdings die von den Aegyptern herübergenommene Vorstellung der Unterwelt als eines göttlichen Wesens (Hathor, Unterwelt, Gott der Finsterniss und der Nacht; siehe Röth, die ägyptische Religion p. 144). So spricht der Psalm 18, 5 f. Jes. 5, 14 von den Stricken des Todes und der Unterwelt, wo dieselbe deutlich als persönliches Wesen vorgestellt wird vgl. Ps. 49, 15. 16, Cant. 8, 6 wird Stärke und Härte als Eigenschaften des Scheol aufgeführt; Hiob 18, 13. 14 wird geradezu vom Erstgebornen des Todes und vom Könige des Schreckens gesprochen. An diese und ähnliche Vorstellungen hat sich eine ganze Mythologie angeknüpft, der Orcus wird mit den gestürzten Feinden des jüdischen Volkes bevölkert z. B. Jes. 14, 9—23. Ezech. 26, 20. 31, 14. 16. 32, 21 f. und als deren Sammelplatz geschildert vgl. Hiob 3, 14. Hier hat aber wiederum die Vorstellung ihre dogmatische Haltung eingebüsst und ist Eigenthum der frei dichtenden Phantasie geworden. Wir haben es ja hier nicht mit Personen, sondern mit Collectivbegriffen, die personificirt sind, zu thun. Der Prophet wollte die feindlichen Völker den Tod nach ihrer Vernichtung noch immer fühlen lassen, gerade wie man beim Individuum den Tod sich noch immer als Gefühl des Todes fortsetzen liess; der Tod galt nur etwa als der gefühlte, gewusste Gegensatz

Digitized by Google

zum Leben, der Tod als einfache Erlöschung des Lebens genügte nicht.

Hier, wo das moralische Verhalten in eine bestimmte Beziehung zum Tod und zur Unterwelt tritt, fängt die Vorstellung der Unterwelt an in die andere damit verwandte der Hölle überzugehen, vgl. Jes. 28, 15, wo durch Tod und Scheol offenbar böse Mächte verstanden sind, Jes. 38, 11, wo die Unterwelt gleichsam ausserhalb des Bereiches der göttlichen Macht gestellt wird; die häufigen Hinweisungen auf den Tod als unvermeidliche Folge eines schlechten Lebenswandels in den Sprüchen z. B. 2, 18. 5, 5. 13, 14. 14, 12. 24. Allerdings verliert diese Hölle wiederum ihre Bedeutung, weil sie nur im Gegensatz zum irdischen Leben, nicht zum seligen Leben im Himmel gestellt wird; da Niemand dem Tod entgehen kann, so hat er keine moralische Bedeutung.

Die Unsterblichkeit bedeutet bei den Hebräern nur das Gefühl des Todes; ihre Voraussetzung ist die Herrlichkeit des Lebens, der Hebräer kann sich nicht genug am Lande des Lebens, am Lichte des Lebens erfreuen; eine irdische Glückseligkeit muss da sein, um sich den Tod als die bewusste Entbehrung dieser Glückseligkeit denken zu können. Die individuelle Glückseligkeit war aber von der nationalen untrennbar, und sobald die letztere durch die Zeitumstände verloren gegangen war, konnte auch von jener nicht mehr die Rede sein; demgemäss musste auch der Tod seinen Schrecken verlieren, um entweder mit völliger Apathie als blosses Nichtsein des Lebens angesehen oder gar als Erlösung von den Mühseligkeiten eines traurigen Daseins ersehnt zu werden. Der Tod verliert seinen Stachel, das Gefühl des Ausgeschlossenseins vom Leben, der Mensch wird durch ihn nur in seinen ursprünglichen Staub umgewandelt; so schon in den späteren Psalmen 104, 29. 30. 146, 4, wo die Bewusstlosigkeit im Tode ausdrücklich ausgesprochen ist. Das Buch Hiob scheint noch immer zwischen den traditionellen Vorstellungen eines Todten- und Schattenreichs und der Betrachtung des Todes als blossen Nichtseins zu schwanken. Das Leben ist hier so maasslos unglücklich, dass jedweder Tod vorzuziehen ist 3, 1 fg. 16 fg. Der Tod ist einfache Vernichtung 14, 10, ewiger Schlaf 14, 12, von dem man nicht wieder auflebte v. 14, wodurch der Mensch sich vom Baum unterscheidet, der gefällt, immer neue Sprösslinge hervortreiben kann 14, 7 fg. Durch den Tod wird der Mensch zum Staube 34, 19. 19, 25; die

Digitized by Google

letztere Stelle ist sehr irrthümlich auf die Unsterblichkeit (Auferweckung) gedeutet worden, während vielmehr gesagt wird, dass ein Anderer sich auf dem Staube Hiobs erheben werde, um ihn zu rächen. Neben dieser Stelle laufen allerdings andere her, wo die traditionelle Vorstellung von dem unterirdischen, finstern Todtenreiche vorkommt 3, 14. 10, 21. 22. 18, 13. 14. Dieselben scheinen aber nur den Zweck zu haben, einen der Schilderung des elenden Lebens entsprechenden schaurigen Schluss im Tode zu geben. Auf beide Vorstellungsweisen können die Stellen bezogen werden, wo von dem Tode als einem Orte die Rede ist, von dem man nicht wieder zurückkehre 7, 9. 10, 21. 16, 22. Jedenfalls ist damit der späteren Lehre von der Wiederbelebung ausdrücklich widersprochen.

Wenn aber im Buche Hiob der Schmerz über das Elend des Lebens, dem sogar das Niegewesensein und der Tod vorgezogen werden z. B. C. 3. 14, 13, jedenfalls den Kontrast zur eigentlichen Bestimmung des Lebens fühlen lässt, hat das Leben im Allgemeinen für den Verfasser des Koheleth allen Werth und alle Bedeutung verloren; die Verzweiflung und der Verdruss im Hiob ist hier zur grundsätzlichen Geringschätzung geworden und der Tod als Nichtmehrsein dieser Nichtigkeit wird somit zur wahren Bestimmung, zum höchsten Ziele des menschlichen Lebens. Wie ist doch hier jede Spur des intensiven hebräischen Lebensgefühles gänzlich verwischt; was ist hier aus dem Lande des Lebens, aus dem Lichte des Lebens geworden, dessen Entbehrung sogar jenseits des Grabes als Qual empfunden wurde! Was Hiob im Augenblick der Verzweiflung von der Nichtigkeit des Lebens ausspricht (7, 16), das wird hier nach allen Seiten hin mit kalter Reflexion ausgeführt: das Leben ist Nichts, dieser Gedanke ist der einzige Inhalt des Koheleth, der sogar in ziemlich anstössigen Wendungen und Beispielen entwickelt wird. Wann der Tod das Ziel des Lebens ist, verliert der Unterschied zwischen Mensch und Vieh seinen Sinn, denn der Tod macht alles gleich Koh. 3, 19, Mensch und Vieh hat einerlei Geist; dann wird auch der Tod etwas Höheres als die Geburt, das Niegelebthaben aber das Beste von Allem 4, 2. 3. 7, 1. 2. An einem solchen nichtigen Leben kann man nur Ueberdruss fühlen, der Verfasser spricht unumwunden seinen Hass und seinen Eckel an dem Leben aus; besonders 2, 17 fg. Da das Leben hier nur der eitle Schein ist, so besteht der Tod eben in der Aufhebung

Digitized by Google

dieses Scheindaseins, in der einfachen Auflösung des menschlichen Wesens in seine Elemente; 3, 20 wird der Staub als Ausgang und Ziel genannt; 12, 7 wird von der Rückkehr des Geistes zu Gott gesprochen; diese Rückkehr in sein Princip ist eben nichts als das Erlöschen seines Bewusstseins, wie diess ausdrücklich 9, 5. 10 ausgesprochen ist. Es ist diess nur eine einfache Folgerung von der Aufhebung der alttestamentlichen Voraussetzung, der zufolge das Leben eines dem erwählten Volke Angehörigen etwas überaus Herrliches war, dessen Verlust immer auch im Grabe schmerzlich empfunden werden musste; das Grab wurde zur Unterwelt, der hinfällige, in Verwesung übergehende Körper zu einer gespensterhaften Erscheinung im Reiche der Schatten; als aber der Glanz des Lebens verwelkt, das Leben mithin selbst ein Schatten geworden war (Koh. 6, 12), musste der Tod eine ganz andere Bedeutung gewinnen als die ausdrücklich gesetzte Nichtigkeit dieses eitlen Lebens und als Uebergang des Scheines in das einfache Nichts.

Die geschichtliche Voraussetung des Kobeleth ist der Verlust des nationalen Daseins, denn nur diess gibt dem Leben seinen Werth. Die Wiederherstellung der Nationalität gibt auch dem Leben des Individuums seine verlorene Bedeutung zurück; das Leben wird in sein Recht dem Tode gegenüber gesetzt. Wie aber früher die ägyptische Vorstellung der Unterwelt herbeigezogen wurde, um dem Zustande im Tode ein gewisses Selbstgefühl als Schmerzen über das verlorne Leben zu verleihen, so hat man später die zoroastrische Vorstellung von der Wiederbelebung der Todten (vgl. Röth a. a. O. p. 432 fg.) benutzt, um die bereits Verschiedenen an der Verherrlichung des Volkes als seine Angehörigen theilnehmen zu lassen. Nach den gränzenlosen Leiden der einzelnen Individuen und des ganzen Volkes wollte man durchaus nichts mehr von irgend einer Störung der allgemeinen Glückseligkeit wissen. Der Tod namentlich sollte für die Angehörigen des Volkes gänzlich aufhören (Jes. 65, 20 fg.), während die Abtrünnigen und die Widersacher noch an ihren Leichnamen den nagenden Schmerzen empfinden und gleichsam an den ewigen Pranger zur Erbauung der schaulustigen Getreuen ausgestellt werden (Jes. 66, 24). Aber diese Unsterblichkeit der nächsten Zeitgenossen genügte nicht; die Wiederherstellung des Volkes (Ezech. 36, 33) musste die Wiederbelebung der Verschiedenen mittelst des

Digitized by Google

göttlichen Geistes gleichsam durch eine neue Schöpfung in sich schliessen (Ezech. 37, 5 cfr. Gen. 2, 7). Eine solche Wiederbelebung ist aber nur ein an Israel als dem Volke Gottes verrichtetes Wunder (Jes. 26, 19), während sonstige Todte, die gar zu den Feinden Gottes und seines Volkes gehörten, nicht auferstehen dürfen (Jes. 26, 14), sondern vielmehr den ewigen Schlaf schlafen werden (Jerem. 51, 39. 57). Nur das Buch Daniel lässt in Uebereinstimmung mit der persischen Lehre auch diese auferweckt werden, aber nur zur ewigen Pein, während die Frommen zum ewigen Leben berufen werden 12, 2, eine Vorstellung, die der schon angeführten, Jes. 66, 24 vorkommenden analog ist. Der Boden der irdischen Wirklichkeit ist namentlich in örtlicher Beziehung hier gänzlich verlassen und damit ein passender Uebergang zur christlichen Vorstellung des Himmels schon angebahnt.

Die bisherige Erörterung hat sich auf die mit der allgemeinen alttestamentlichen Anschauungsweise zusammenhängenden Vorstellung von der Unsterblichkeit beschränkt. Wir haben demnach gesehen, wie die sogenannte Unsterblichkeit sich anfangs nur als die schaurige Kehrseite zum glückseligen Leben unter dem erwählten Volke verhielt, bis sie mit diesem glücklichen Volksleben selber verschwand, um als irdische Unsterblichkeit in einem neuen idealen Zustande der Volkswiederherstellung wiederum aufzutauchen. Im Ganzen hat sich erwiesen, dass die Unsterblichkeit hier keine anthropologische Grundlage hat, was besonders aus dem Umstande erhellt, dass dieselbe nicht an einen bestimmten Bestandtheil des menschlichen Wesens wie etwa an die Seele geknüpft ist. Ihre Grundlage hat sie in dem fast metaphysisch gedachten Verhältniss des erwählten Volkes zu seinem Gott und in der Theilnahme der Einzelnen an diesem Verhältniss, sie hat desshalb auch nicht die Consistenz gewinnen können, die sie in andern religiösen und speculativen Vorstellungskreisen hat.

Was diese betrifft, so ist bereits oben erwähnt worden, dass in ihnen (nämlich in der ägyptischen und persischen Religion) die Unsterblichkeit in der individuellen Präexistenz ihre anthropologische Begründung gefunden hat. Zu derartigen Vorstellungen einer Präexistenz finden wir allerdings vereinzelte Anläufe bei hebräischen Schriftstellern, aber ohne dass irgend eine Folgerung aus denselben

Digitized by Google

in Beziehung auf die Unsterblichkeit der Seele gezogen worden ist. Ueberdiess sind sie in gar keine nähere Beziehung zur allgemeinen hebräischen Religionsanschauung getreten. Die deutlichste hierauf bezügliche Stelle findet sich Ps. 139, 15: „Mein Gebein war nicht vor dir verborgen, als ich im Dunkeln gebildet und in den Tiefen der Erde gewebt wurde". Offenbar huldigt der Verfasser der Vorstellung von einer unterirdischen Präexistenz. Aehnliche Vorstellungen scheinen Hiob 10, 10. 3, 14. 19 zu Grunde zu liegen; doch ist diess jedenfalls unsicher, bestimmter aber bietet die Stelle Hos. 13, 12 fg.: „Verschlossen ist das Vergehen Ephraims und verborgen seine Sünde; als die Geburtswehen für ihn kamen, zeigte er sich nicht als geschickten Sohn, denn zur rechten Zeit stellte er sich nicht ein in der Oeffnung der Söhne; aus der Hand des Scheol befreite ich sie, aus dem Tode entriss ich sie (die Söhne); wo ist dein Verderben o Tod, wo deine Verwüstung o Scheol!" Der Sinn dieser Worte ist allerdings etwas dunkel, nimmt man aber an, dass die Worte, wie es sonst des Propheten Sitte ist (z. B. 12, 4) eine Anspielung an vorhandene Sagen enthalten, so erklären sie sich ziemlich leicht. Es wird Gen. 48, 14 fg. sehr umständlich und nicht ohne Absichtlichkeit erzählt, wie Jakob durch seinen Segen Ephraim, obgleich dem Jüngeren, den Vorzug vor seinem Bruder Manasse gab (v. 19. 20). Wahrscheinlich hat das geschichtliche Verhältniss der beiden Stämme sich nicht nur in dem Segen ihrer Urahnen (wie in der Sage vom Segen Isaaks Gen. 27), sondern auch in Sagen von ihrer Geburt ähnlich der von Jakob und Esau Gen. 25, 24 reflektirt. Die Hos. 13, 12 erwähnte verborgene und geheime Sünde Ephraims würde also darin bestehen, dass er zur unrechten Zeit sich zur Geburt gestellt habe wie Jakob, um den Bruder seiner Erstgeburt zu berauben. Wenn aber unmittelbar nachher von der Befreiung aus dem Scheol durch Jehova die Rede ist, so kann damit nur der Zustand vor der Geburt gemeint sein, der als ein trauriger und unglückseliger geschildert wird, aus dem der Mensch durch die Geburt erlöset wird.

Demnach finden wir allerdings vereinzelte Spuren der anderswo geltenden Lehre von der Präexistenz des Menschen; dieselbe war aber allzuabstract und speculativ, um irgend einen Einfluss auf den nur auf's Praktische gerichteten religiös-nationalen Sinn der Hebräer

Digitized by Google

ausüben zu können; sie musste vereinzelt und zufällig erscheinen, ohne in ein innigeres Verhältniss zur hebräischen Gesammtanschauung zu treten. Demgemäss werden auch keine weitere Folgerungen, namentlich in Beziehung auf die Unsterblichkeit aus ihr entlehnt; die Unsterblichkeit würde dadurch auch nur ihre eigenthümliche hebräische Bedeutung einbüssen.

III.

Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien.

Von

A. Ritschl

in Bonn.

Indem wir die Reihe von Schriften über die synoptischen Evangelien, welche im verflossenen und im gegenwärtigen Jahre erschienen sind, einer Beurtheilung und Vergleichung unterwerfen, können wir es nur für erfreulich halten, dass Theologen der verschiedensten Richtungen ihre Forschung gleichzeitig denjenigen Büchern zugewendet haben, welche das vergleichungsweise ursprünglichste Bild des Erlösers darbieten. Allein die unmittelbaren Resultate über die Verwandtschaft der Evangelien, zu welchen diese neuesten Versuche geführt haben, sind so abweichend und widersprechend wie nur möglich, und bei diesem Stande der Sache wird nicht der Referent allein das Bedürfniss gefühlt haben, sich über den Weg aufzuklären, welcher am weitesten in der Erforschung der Verwandtschaft der Evangelien zu führen verspricht. Sofern wir es aber unternehmen, die eigene Ansicht mitten unter den vorliegenden sich kreuzenden Hypothesen geltend zu machen, so hoffen wir, die Verwirrung der Stimmen nicht zu vermehren, sondern zu mässigen, und auch Anderen einen klareren Blick in die gegenwärtig so scharf hervorgetretenen Gegensätze in der Evangelienkritik zu vermitteln. Eine durchgreifende Entscheidung

Digitized by Google

auf diesem Gebiete auch nur vorzubereiten, massen wir uns ebenso wenig an, als wir eine genügende Erkenntniss der Quellen der Evangelien für möglich halten, und stellen dem Spruch des Herrn: „Nichts ist verhüllt, was nicht aufgedeckt, noch verborgen, was nicht erkannt würde," unter dessen Schutze Ewald seine Kritik der Evangelien eröffnet, vielmehr das Wort des Apostels: ἐκ μέρους γινώσκομεν, auch als Maassstab unserer Erwartung von den Erfolgen aller Evangelienkritik entgegen. Der Schreiber dieses hat selbst an dem Versuche, mit welchem er vor fünf Jahren die Kritik der Evangelien zu fördern glaubte, die Erfahrung gemacht, wie leicht die unbedingte Hoffnung, in der Kritik der Evangelien weiter zu kommen, als die Vorgänger, irre führt, um nicht allen neueren Unternehmungen auf diesem Gebiete mit dem heilsamen Bewusstsein von den Schranken unseres Wissens und unseres Suchens gegenüberzutreten. Die Mannigfaltigkeit der Ansichten in den anzuzeigenden Schriften besteht nun nicht nur darin, dass die verschiedenen möglichen Combinationen in der Reihenfolge der Evangelien zur Erklärung ihrer Verwandtschaft untereinander vorgeschlagen werden, sondern auch darin, dass eine Anzahl Mittelstufen zwischen ihnen aufgewiesen werden, unter denen von einer Seite her ein Evangelium geltend gemacht wird, welches noch im zweiten Jahrhundert neben den kanonischen in kirchlichem Gebrauche gestanden haben soll.

Die Reihenfolge: Matthäus, Lukas, Markus, so dass der letztere von den beiden ersten abhängig sein soll, ist vertreten durch

Delitzsch, die Entstehung des Matthäusevangeliums (in Rudelbachs und Guericke's Zeitschrift für die lutherische Theologie und Kirche, 1850, Heft 3.) und

Baur, das Marcusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter. Nebst einem Anhang über das Evangelium Marcions. Tübingen 1851.

Die Reihenfolge; Matthäus, Markus, Lukas durch

Hilgenfeld, das Markusevangelium nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangelienlitteratur, seinem Ursprung und Charakter. Leipzig 1850.

Die Reihenfolge: Markus, Matthäus, Lukas, mit Hinzunahme von mancherlei Mittelstufen, durch

Ewald, die 3 ersten Evangelien übersetzt und erklärt. Gött. 1850.

Digitized by Google

Im Vergleich mit desselben Abhandlung über Ursprung und Wesen der Evangelien, in seinen Jahrbüchern der Biblischen Wissenschaft, I. (1848) S. 113—154. II. (1849) S. 180—224.

Endlich wird die Annahme eines Petrusevangeliums als Mittelstufe zwischen Matthäus und Markus geltend gemacht von

Hilgenfeld, kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der clementinischen Homilien und Marcions. Halle 1850.

Sofern nun die letztere Entdeckung, falls sie sich für uns bestätigte, über die Methode und die Ansprüche entscheiden würde, mit denen man an die Untersuchung der Verwandtschaft der Evangelien gehen müsste, wenden wir uns billig zuerst zu ihrer Prüfung.

I. Das vorgebliche Petrusevangelium.

Um die neue Hypothese Hilgenfelds in ihrem Verhältnisse zum Gange der neueren Evangelienkritik richtig zu beurtheilen, muss ich gleich auf eine Analogie aufmerksam machen, welche mir schon bei der ersten Betrachtung ein Misstrauen gegen deren Haltbarkeit einflösste. Wie nämlich Schwegler aus der Vergleichung der Reste des Hebräerevangeliums, welches ja nach mancherlei Angaben der Kirchenväter bis in das erste Jahrhundert hinauf verfolgt werden zu können scheint, mit den evangelischen Citaten bei Justin und in den Clementinen auf eine, freilich später sehr veränderte, Urschrift des Matthäus schloss, und wie ich selbst das Evangelium Marcions als die unkanonisch gebliebene Grundschrift des Lukas darstellen zu können glaubte, so hat nun H. auch für Markus ein Original herzustellen versucht, und zwar mit Hülfe derselben Evangeliencitate, welche vorher zur Unterstützung der Hypothese vom Urmatthäus verwendet worden waren. Indem er nun aber die letztere stillschweigend bei Seite setzt, und die Annahme eines Urlukas im Evangelium Marcions mit siegreichen Gründen bekämpft, so stellt er seine Annahme eines Urmarkus ausserhalb des allgemeinen Bodens, auf welchem dieselbe ein umfassenderes kritisches Interesse gewährt haben würde, gesetzt, dass die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit specieller unkanonischer Vorstufen der einzelnen kanonischen Evangelien mehr Recht hätte, als sie wirklich hat. Im vorliegenden Falle aber schien es mir kein günstiges Vorzeichen zu sein, dass die Hypothese vom Urmarkus

Digitized by Google

von derselben Hand dargeboten wird, welche die vom Urlukas beseitigt. Und die nähere Betrachtung der Untersuchung Hilgenfelds legt mir auch die Pflicht auf, zu versuchen, ihn ebenso vom Urmarkus zu befreien, wie er mich vom Urlukas befreit hat.

Hilgenfeld erkennt die Bekanntschaft Justins mit Matthäus und Lukas an, behauptet aber mit Credner, dass die Mehrzahl der Citate, welche Andere als gedächtnissmässige Mischungen von Stellen jener Evangelien ansehen, auf das Petrusevangelium zurückzuführen sei, welches sowohl dem Ausdruck, wie dem dogmatischen Standpunkt nach zwischen jene beiden zu stellen sei. An der Beschreibung und Begründung des dogmatischen Standpunktes werden wir uns zunächst orientiren müssen. Hilgenfeld will denselben zunächst an einem Citat aus der Bergpredigt (Apol. I, 15) erkennen, welches sich mit Matth. 5, 42. 45. 46, Luk. 6, 30. 32. 33 berührt, in welchem die Pflicht der unbedingten Liebe und Wohlthätigkeit durch die Vergleichung mit dem gewöhnlichen Verhalten der Sünder, Zöllner, Heiden hervorgehoben wird, vor welchen, die schon Liebe und Wohlthätigkeit in Hoffnung auf Vergeltung üben, der Christ sich auszeichnen müsse. Während nun aber diese Wendung bei Matthäus durch die Formeln *τίνα μισθὸν ἔχετε, τί περισσὸν ποιεῖτε,* und bei Lukas durch die Worte *ποία ὑμῖν χάρις ἐστί* ausgedrückt ist, gibt Justin zweimal ausschliesslich die Frage *τί καινὸν ποιεῖτε* an der Stelle jener Formeln. Schon Credner hatte dieser Abweichung ein bedeutendes Gewicht für die Ausmittelung einer in Justins Gebrauch stehenden unkanonischen Evangelienschrift beigelegt, vermuthete aber, dass sie aus einem Schreibfehler oder einer Verwechselung von Buchstaben in dem sowohl den kanonischen als dem anzunehmenden unkanonischen Evangelium zu Grunde liegenden aramäischen Urtext zu erklären sei (Beiträge I, S. 224). Dagegen Hilgenfeld baut auf diese Abweichung nicht nur die Annahme eines eigenthümlichen Evangelientextes, sondern auch die weitgreifendsten Schlüsse auf das Princip, nach welchem die Bergpredigt in derselben bearbeitet worden sein müsste. Er meint, an jenem Citat erkennen zu müssen, dass während bei Matthäus die Bergpredigt die eigenthümlich christliche Sittlichkeit im Gegensatze gegen die alttestamentlich jüdische entwickele, Justin aus einem Texte der Bergpredigt geschöpft habe, in welchem ein höherer allgemeinerer Gesichtspunkt durchgeführt,

Digitized by Google

nämlich die christliche Sittlichkeit als eine ganz neue Erscheinung der allgemein menschlichen, aber nur natürlichen Handlungsweise gegenübergestellt sei (S. 191). Hilgenfeld findet eine weitere Bestätigung der Existenz eines solchen Evangeliums in einer eigenthümlichen Zusammenfassung des Inhaltes der Bergpredigt, welche *Hom. Clem.* XI, 32 lautet: *ἐὰν οἱ ἐν πλάνῃ μὴ φονεύωσιν, ἡμεῖς μηδὲ ὀργιζώμεθα, ἐὰν ὁ ἐν πλάνῃ μὴ μοιχεύει, ἡμεῖς τὴν ἀρχὴν μηδὲ ἐνθυμηθῶμεν, ἐὰν ὁ ἐν πλάνῃ τὸν ἀγαπῶντα ἀγαπᾷ, ἡμεῖς καὶ τοὺς μισοῦντας, ἐὰν ὁ ἐν πλάνῃ δανείζῃ τοῖς ἔχουσιν, ἡμεῖς καὶ τοῖς μὴ ἔχουσιν.* An diesen Worten ist die gegensätzliche Beziehung der eigenthümlich christlichen Pflichten auf die gewöhnlichen moralischen Leistungen der Welt unverkennbar, obgleich die charakteristische Formel Justins in keiner Weise berührt wird. Ein zweites Hauptmerkmal des Justin eigenthümlichen Evangeliums weist Hilgenfeld an einem Citat (Dial. 51) nach, welches sich mit Matth. 11, 12—15, Luk. 16, 16 berührt, ohne mit einer dieser Parallelen ausschliesslich übereinzustimmen. Um nämlich das Aufhören der Prophetie unter den Juden und den Eintritt des verheissenen neuen Bundes in der Person Christi zu beweisen, beruft sich Justin auf die Worte: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ἐξότου ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν· καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι· ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.* Hilgenfeld postulirt als Quelle dieser Worte einen von den angeführten Stellen verschiedenen Text, da, wenn er sich nach Matthäus gerichtet hätte, dessen Form des ersten Satzes: *πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν*, seinen eigenen Gedanken viel genauer bestätigt hätte. Für ebenso unwahrscheinlich, wie die Auslassung dieses treffenden Wortes, hält Hilgenfeld die Entlehnung des Satzes in der vorliegenden Form aus Lukas in einen Zusammenhang hinein, der in seinen einzelnen Gliedern wesentlich mit Matthäus stimme. Auch sei der Gedanke des Citates bei Justin von den parallelen kanonischen Stellen verschieden; es enthalte die Behauptung, dass mit dem Täufer nicht nur die Prophetie des A. T., sondern die Wirksamkeit der alttestamentlichen Religion überhaupt aufhöre, während bei Lukas schon das Aufhören der Gültigkeit derselben ausgesprochen sei, und bei Matthäus nur auf den Eintritt der Erfüllung an

Digitized by Google

die Stelle der Weissagung hingewiesen werde. Unter diesen Variationen eines und desselben Ausspruches nehme also der dem Justin vorliegende Text die Mitte zwischen Matthäus und Lukas ein, und sei nur auf ein besonderes Evangelium zurückzuführen (S. 199 f.). Zum dritten Kennzeichen der dogmatischen Eigenthümlichkeit desselben dient für Hilgenfeld der Umstand, dass Justin neben der Anerkennung der vaterlosen Erzeugung Jesu dessen davidische Abstammung ausschliesslich durch die Maria vermittelt denkt, im Gegensatz gegen die Genealogieen der kanonischen Evangelien, welche einerseits die wirkliche Vaterschaft des Joseph ausschliessen, und doch nur ihn als den Nachkommen Davids darstellen. Hilgenfeld denkt sich, dass Justin nur an der Hand eines eigenthümlichen Evangeliums diesen Widerspruch der kanonischen habe vermeiden können, und während er an dieser Betonung der davidischen Abstammung Jesu erkennen will, dass dasselbe den Zusammenhang des Christenthums mit dem A. T. festgehalten habe, daher judenchristlich gewesen sei, so deutet er die durch keine widersprechenden Elemente umgebene Darstellung der vaterlosen Erzeugung Jesu auf das Streben seines Verfassers, die Neuheit und Uebernatürlichkeit des Christenthums schon an der Geburt des Erlösers zu bezeichnen. Im Zusammenhange hiemit soll dann die vorgebliche Abweichung des Typus der Bergpredigt von Matthäus, die Tendenz, das christliche Princip an die allgemeine menschliche Sittlichkeit anzuknüpfen, in einer solchen Wendung der judenchristlichen Anschauung wurzeln, welche die Verbreitung des Christenthumes über die Grenzen jüdischer Nationalität hinaus voraussetzt und anerkennt (S. 265 f.). An diesem Standpunkte wäre dann zu erkennen, wie diess Evangelium in der Mitte zwischen Matthäus und Lukas stehe, und Hilgenfeld vergleicht dazu die Bücher IV—VI der clementinischen Recognitionen, in welchen dieselbe dogmatische Situation stattfinden solle. Den Namen des Petrusevangeliums für die neuentdeckte Schrift will Hilgenfeld (S. 23 f.) nicht auf die scheinbare Erwähnung von *ἀπομνημονεύματα Πέτρου* durch Justin (Dial. 106) gründen, wo derselbe die Ertheilung der charakteristischen Namen an Simon und die Zebedaiden berichtet, sondern er stellt eine weitläufigere Combination an. Jene Darstellung der Maria als Nachkommin Davids hat Justin mit mehreren apokryphischen Kindheitsevangelien, namentlich mit dem *Protevangelium*

Digitized by Google

Jacobi gemein. In dieser Schrift hängt nun damit zusammen, dass die Brüder Jesu, um dessen Ursprung von aller menschlichen Verwandtschaft zu isoliren, als Söhne Josephs aus früherer Ehe dargestellt werden. Da nun Origenes (in Matth. Tom. X, 17) dieselbe Angabe auch in dem Petrusevangelium gefunden haben will, unter welchem Namen noch andere Kirchenväter eine apokryphische Schrift gekannt haben, so gründet Hilgenfeld auf diese Verwandtschaft der Citate Justins mit jener Kindheitsgeschichte die Annahme, dass eben das Petrusevangelium Justins eigenthümliche Quelle gewesen sei (S. 160). Inwiefern die ausführlicheren Mittheilungen des Bischofs Serapion von Antiochia über diess Evangelium hiemit sich vereinigen lassen, und ob die kurze Angabe des Papias über das Verhältniss des Markusevangeliums der Hypothese Hilgenfelds entgegenkomme (S. 270 f.), können wir zunächst ausser Acht lassen, da wir vor Allem das dogmatische Signalement des neuen Evangeliums und dann die Nothwendigkeit zu beurtheilen haben, ob Justins Citate ausser Matthäus und Lukas noch einer andern evangelischen Hauptquelle zu ihrer Erklärung bedürfen.

»Jenes zwischen Matthäus und Lukas stehende Petrusevangelium vertritt offenbar ein solches Judenchristenthum, welches die weitere Verbreitung des Christenthums über die Grenzen von Palästina und über die Schranken jüdischer Nationalität hinaus, den ausgedehnteren Zutritt der Heiden voraussetzt" (S. 266). Bei diesem Satze, in welchem Hilgenfeld sein lange vorbereitetes Resultat abschliessend zusammenfasst, werden gewiss nicht allein wir uns gefragt haben: ist das nicht der Fall beim Matthäusevangelium? wie soll sich denn darin das Petrusevangelium von jenem unterscheiden? warum wird für diese Eigenthümlichkeit Rom als Geburtsstätte der neu entdeckten Schrift postulirt? Die ausdrückliche Rechtfertigung dieser Beschreibung durch die Vergleichung der Recognitionen soll der Leser des vorliegenden Werkes in einer Abhandlung in den theol. Jahrbüchern 1850, Heft 1 suchen, eine Zumuthung, die, wie wir glauben, der Anerkennung von Hilgenfelds Hypothese nicht günstig ist. Ich hätte nun freilich eine besondere Veranlassung, dem Verfasser auch zu jener Abhandlung zu folgen, da er mich wegen einiger Verschiedenheiten unserer Ansicht über die Composition der Recognitionen ausdrücklich auf dieselbe verweist (S. 308 f.), jedoch halte ich Ab-

Digitized by Google

schweifungen von der vorliegenden Aufgabe nicht unter allen Umständen für gerechtfertigt, und hoffe auch ohne direktes Eingehen auf die Frage über die Recognitionen den richtigen Standpunkt für die Beurtheilung des Petrusevangeliums zu gewinnen. Ich knüpfe zu diesem Zwecke an eine ebenfalls gegen mich gerichtete Anmerkung S. 267 an, in welcher Hilgenfeld darauf besteht, dass die von uns beiden anerkannte Grundschrift der Recognitionen, nicht palästinensischen, sondern römischen Ursprungs sei, weil in ihr die allgemeine Mission unter den Heiden vorausgesetzt und beabsichtigt wird. Ich finde hierin das deutlichste Symptom eines Mangels an Klarheit über die Punkte, an welchen die von Hilgenfeld versuchte Charakteristik des Petrusevangeliums hängt. Also das Judenchristenthum hat den Gedanken der Mission unter den Heiden nur in Rom, nicht in Palästina fassen können? Und das Matthäusevangelium, welches nicht nur in dem Taufbefehl (28, 19. 20), sondern auch sonst (8, 11. 12; 21, 43) die Heidenmission in Aussicht stellt, ja sogar sie als nothwendige Voraussetzung der dringend erwarteten Wiederkunft Christi fordert (24, 14), ist es also auch nicht in Palästina verfasst, oder ist es nicht hauptsächlich das Evangelium der palästinensischen Judenchristen? Und die Lehrer der Beschneidung unter den Galatern, waren sie nicht Palästinenser, die auf Heidenmission ausgingen? Wenn nun also doch nicht verkannt werden kann, dass der universalistische Zweck des Christenthums von den Judenchristen wie von jeder anderen möglichen Parthei aufgefasst war, so ist in dieser Beziehung kein judenchristliches Evangelium denkbar, welches sich vom Matthäus unterschieden hätte. Von Paulus wichen die Judenchristen nur insofern ab, als sie neben der allgemeinen Bestimmung des Christenthums für alle Völker noch ein besonderes Privilegium in demselben für sich durchzusetzen strebten, indem sie entweder das ganze sociale Gesetz, oder nur die Proselytengesetze den Heiden als verpflichtend darboten. Der erstere Fall findet bei den Missionären nach Galatien statt, der letztere ist durch die clementinischen Schriften vertreten. Es ist nun für den universalistischen Zweck des Christenthums ganz gleichgültig, wenn die Judenchristen denselben vor ihrem Gewissen dadurch zu rechtfertigen suchen, dass die Heilsbotschaft den Heiden nur darum bestimmt ist, weil sie von der Mehrzahl des jüdischen Volkes verschmäht worden ist, wie an mehreren Stellen der Recognitionen (I, 42. 50: V,

Digitized by Google

10, 11) ausgesprochen wird, zumal da auch Paulus (Röm. 11, 30) derselben Meinung ist. Dagegen stellt sich die Heidenmission eben als judenchristliche dar, wenn den Heiden wenigstens die Beobachtung der Proselytengesetze zugemuthet wird, denn eben hierin ist das Privilegium der gebornen Juden im Christenthume und die wesentliche Identität des den Heiden bestimmten Christenthumes mit dem mosaischen Gesetze allein und ausschliesslich ausgesprochen. Diess findet nun in dem Theile der Recognitionen, welcher die Heidenmission des Petrus darstellt, statt, und daran allein hängt der judenchristliche Charakter dieser Schrift [1]). Was hat es nun hiegegen zu bedeuten, dass die Heiden in den Recognitionen von Petrus aufgefordert werden, zu der ursprünglichen Reinheit der Gottesverehrung zurückzukehren und sich an das Ebenbild Gottes in ihnen zu erinnern (IV, 32: V, 13—15)? Doch weiter nichts, als dass bei den Heiden andere Anknüpfungspunkte für das Christenthum gesucht werden müssen, als bei den Juden, worauf dann doch die positiven Bedingungen folgen, nach denen die bekehrten Heiden sich dem Judenchristenthume unterordnen müssen. Wenn also Hilgenfeld hierin den Gedanken findet, dass im Christenthume das ewige allgemeine Wesen des Menschen realisirt werde, und ihm desshalb nothwendig eine selbstständigere Stellung zum Judenthume angewiesen werde [2]), so gewährt ihm der Zusammenhang der Recognitionen selbst hiezu kein Recht und keine Veranlassung. Die vorgebliche Erhebung vom Standpunkt des Judenchristenthums zu einer freieren Anschauung des Christenthums liegt nur in den Consequenzen, welche Hilgenfeld auf seine Hand gegen den Zusammenhang des Textes aus den Stellen zieht, nicht aber in der Absicht des Verfassers, der als Judenchrist überhaupt nicht zu der principiellen Auffassung fortschreiten konnte, die ihm Hilgenfeld unterschiebt.

Wir mussten dem Verfasser auf diesem Seitenwege folgen, um die Hauptstütze seiner Beurtheilung der oben angegebenen Citate aus der Bergpredigt zu finden, welche er auf das Petrusevangelium zurückführt. Gerade die eben berührten Stellen der Recognitionen sollen beweisen, dass das Judenchristenthum den Heiden gegenüber

1) Vgl. meine Schrift über die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 117—120. 207.

2) Theol. Jahrbücher 1850. H. 1. S. 82. 85.

Digitized by Google

sich zur Erfassung des Zusammenhanges zwischen dem Christenthume und der sittlichen Natur des Menschen erhob, um daran die Probe zu haben, dass vom judenchristlichen Standpunkte aus eine analoge Umarbeitung der Bergpredigt stattgefunden habe. Dass die Christen bei der Heidenbekehrung eine andere Methode in der Lehre eingeschlagen haben, versteht sich von selbst, und es leuchtet ein, dass, wenn sie den Heiden z. B. den Inhalt der Bergpredigt einprägen wollten, sie von dem Gegensatze zur pharisäischen Sitte absehen mussten, in den Jesus selbst seine Gebote gestellt hatte, und vielmehr das Verhältniss des christlichen Lebens zur sittlichen Natur der Menschen überhaupt erörtern mussten. Ein schlagendes Beispiel hiefür ist die oben angeführte Stelle aus den clementinischen Homilien; ob aber darum die ganze Bergpredigt in diesem Sinne redigirt worden sei, und ob auf diese Redaction auch Justin mit Sicherheit zurückweist, ist eine andere Frage, die wir nach den vorliegenden Beweisen nicht bejahen können.

Es ist wahr, die christlichen Pflichten der unbedingten Liebe und Wohlthätigkeit werden von Justin durch jene Formel τί καινὸν ποιεῖτε mit der unter den Menschen gewöhnlichen bedingten Liebe und Wohlthätigkeit verglichen, und der Vorzug jener schlagend eingeprägt. Aber liegt denn in den parallelen Texten des Matthäus und Lukas ein anderer Sinn vor? Keineswegs, sondern auch das Evangelium der palästinensischen Judenchristen verlässt an dieser Stelle der Bergpredigt die Vergleichung der christlichen Pflichten mit der pharisäischen Sitte, und stellt die christliche Pflicht der unbedingten Liebe in Gegensatz zu der gewöhnlichen Lebensart der heidnischen Menschen, und die einzige Abweichung des justinischen Citates von Matthäus der Sache nach liegt in der Anwendung dieser Art der Darstellung auch auf die Pflicht der unbedingten Wohlthätigkeit, bei welcher Matthäus (5, 12) die bezeichnete Vergleichung nicht ausspricht. Wie gewagt ist es also, aus der Uebertragung der mit Matthäus wesentlich übereinstimmenden Behandlung der Pflicht der unbedingten Liebe auf die ganz analoge Pflicht der unbedingten Wohlthätigkeit in dem Citate Justins zu schliessen, dass demselben ein Text der Bergpredigt vorgelegen habe, aus dem überhaupt die Beziehung auf die Pharisäer und das mosaische Gesetz ausgestossen war! Um diess wahrscheinlich zu finden, müsste man doch gerade von den früheren

Digitized by Google

Geboten der Bergpredigt Proben finden, welche die Ausschliessung der ursprünglichen Beziehungen auf das mosaische Gesetz bewiesen. Aber Justin citirt vielmehr das Grundthema der antipharisäischen Bergpredigt aus Matth. 5, 20 ganz ausdrücklich (Dial. 105) und nichts verräth seine Bekanntschaft mit einem der Hypothese Hilgenfelds entsprechenden Grundsatz, der etwa gelautet haben müsste; *ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν πλεῖον τῶν πόρνων καὶ τελωνῶν* (vielleicht auch nach Anleitung von Hom. XI, 32 *τῶν ἐν πλάνῃ*), *οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*. Jener Satz der Homilien, welcher allerdings auch die in der Bergpredigt vorangestellten Pflichten im Gegensatze zu der gewöhnlichen Sittlichkeit aufführt, berechtigt ebenso wenig, einen besonderen Text vorauszusetzen, so lange wir nicht etwa gezwungen sind, zu glauben, dass die Alten jedes Bibelwort nur in dem ihm unmittelbar einwohnenden Sinne anwenden konnten. — Aber die Formel *τί καινὸν ποιεῖτε*, kann sie aus den abweichenden Formeln bei Matthäus und Lukas entstanden sein? Wir brauchen, um diess zu entscheiden, noch nicht einmal uns über das gedächtnissmässige Citiren Justins, wie wir es ansehen, zu erklären, und können die Formel, trotz einer vorbauenden Anmerkung Hilgenfelds (S. 263) einfach aus dem Reflex der dogmatischen Anschauung Justins in den evangelischen Text ableiten. Dass Justin das Christenthum als neues Gesetz betrachtet, ist hinlänglich bekannt und überdiess von Hilgenfeld a. a. O. zugestanden, und da dieser Charakter der Neuheit gerade in den vorliegenden Sätzen der Bergpredigt auf das Deutlichste heraus springt, so ist es für mich nicht zweifelhaft, dass eben an dieser Stelle die bezeichnete Formel in Justins Gedächtniss sich frei bildete, und um so mehr darum, weil Matthäus und Lukas daselbst drei verschiedene Formeln darbieten. Aber, erinnert Hilgenfeld, nur dem Judenthum gegenüber hält Justin das Christenthum für ein neues Gesetz; dagegen hebt er im Verhältniss zum Heidenthum vielmehr die Verwandtschaft des Christenthums hervor, und die Citate aus der Bergpredigt stehen in der Apologie, also kann die fragliche Formel unmöglich aus der dogmatischen Reflexion Justins hervorgegangen sein, die ihn vielleicht dem Judenthum gegenüber zu solchem Ausdruck veranlasst hätte. Ich fürchte, dass Hilgenfeld auch mit dieser Beobachtung nicht Recht behält. Was will es denn heissen, dass Justin (Apol. I, 20 f.) gele-

Digitized by Google

gentlich allerlei Analogieen christlicher Dogmen mit heidnischen und philosophischen Vorstellungen aufzählt, und dass er den Logos schon im Heidenthum in Einzelnen wirksam denkt, da er im Grossen und Ganzen den entschiedensten Gegensatz zwischen dem sittlichen Leben der Christen und Heiden, und also die unzweifelhafte Neuheit des Christenthumes in dieser Beziehung anerkennt. Für die in der Apologie von Cap. 15 an mitgetheilten Sprüche aus der Bergpredigt ist hierin, sollte ich denken, das 14. Cap. maassgebend, in welchem jene Neuheit der christlichen Sitte durch den Gegensatz des Sonst mit dem Jetzt ausdrücklich hervorgehoben wird. Dass das Wort καινός in diesem Zusammenhange nicht gebraucht wird, kann gegen unsere Erklärung unmöglich eingewandt werden, da es doch überhaupt in der dogmatischen Sprache Justins so bedeutend hervorsticht. Wie wir also in jenen Citaten aus der Bergpredigt unmöglich die von Hilgenfeld bezeichneten Merkmale eines durch besondere dogmatische Tendenz sich kenntlich machenden Textes entdecken, sondern nur eine durch Justins dogmatische Ansicht bestimmte Mischung von Erinnerungen aus Matthäus und Lukas finden können, ebenso wenig erkennen wir an, dass es Hilgenfeld in der Beurtheilung des anderen Citates (aus Matth. 11, 12—15, Luk. 16, 16. Dial. 51) gelungen sei, einleuchtende und zwingende Beweise eines von Matthäus und Lukas abweichend gefärbten Textes hervorzuheben. Dass Lukas 16, 16 durch Auslassung des Wortes προεφήτευσαν die bei Matth. 11, 13 auf das Aufhören der Prophetie lautenden Worte in den Ausdruck der Aufhebung des Gesetzes umgestaltet hat, leuchtet ein, und zeigt, wie der von Jesus im Sinne der Erfüllung des mosaischen Gesetzes gemeinte Ausspruch in der paulinischen Anschauung reflectirt wurde. Ich kann mich nun aber weder davon überzeugen, wie vom judenchristlichen Standpunkt aus eine zwischen beiden Gedanken stehende Vorstellung erzeugt werden konnte, noch dass eine solche in dem justinischen Citate vorliegt, noch dass Hilgenfeld bei allem Aufwand von Scharfsinn eine solche genügend nachgewiesen hat. Justin selbst deutet das Citat auf das Aufhören der Prophetie und den Eintritt des neuen Bundes [1]), also wenn man seine Ansicht von diesem in An-

1) Dial. 51: *Εἰρήκει δὲ περὶ τὲ μηκέτι γενήσεσθαι ἐν τῷ γένει ὑμῶν προφήτην καὶ περὶ τὲ ἐπιγνῶναι, ὅτι ἡ πάλαι κηρυσσομένη*

Digitized by Google

schlag bringt, stillschweigend auch auf die Aufhebung des Gesetzes, findet also darin den Gedanken, den Lukas in den entsprechenden Sätzen gegen Matthäus ausgedrückt hat. Mag nun der zweite Satz, wie er vorliegt, auf den stürmischen Zudrang zum Himmelreich, oder auf dessen gewaltsame Anfechtung in der Person Christi sich beziehen, wie es Justin nach dem Zusammenhang seiner Aeusserungen zu verstehen scheint, so ist das Himmelreich in der Person Christi, wenn es nicht, wie hier nicht geschieht, als Erfüllung des Gesetzes und der Propheten dargestellt wird, nur als etwas beiden Entgegengesetztes gemeint, und desshalb hat Justin den ersten Satz entweder aus Lukas entlehnt, oder sofern er sich an Matthäus anlehnt, hat er dessen Gedanken durch Auslassung von *προεφήτευσαν* unter seine eigene mit Lukas freilich übereinstimmende Ansicht gebeugt. Die Möglichkeit eines dritten Gedankens kann ich aus Hilgenfelds darauf bezüglichen Worten: „Mit Johannes hört nicht bloss die Prophetie des A. Ts. auf, sondern die Wirksamkeit der alttestamentlichen Religion überhaupt, aus welcher nur noch Ausartungen hervorgehen; der Täufer ist somit der Elias, mit welchem die alttestamentliche Offenbarung abschliesst" (S. 200), mit dem besten Willen, ihren Unterschied von dem Gedanken des Lukas zu verstehen, nicht entnehmen.

Es bleibt uns von den dogmatischen Merkmalen des vorgeblichen Petrusevangeliums nur noch das aus der justinischen Gestalt der Kindheitsgeschichte abgeleitete übrig; jedoch ehe wir diesem Punkte nachgehen, werden wir unsere Aufmerksamkeit der Methode Justins in der Mischung des matthäischen und lukanischen Textes zuwenden müssen, die wir in dem zuerst betrachteten Falle angenommen haben. Gerade auf diesem Punkte scheiden sich die Ansichten der Kritiker, sofern von den Einen das Gedächtniss des Citirenden, von den Anderen eben ein eigenthümlicher zwischen Matthäus und Lukas stehender, oder die Art beider umfassender Text zur Erklärung jener auffallenden Erscheinung aufgestellt wird. Und gerade hier treffen wir auf eine Seite der Untersuchungen über die justini-

ὑπὸ τῦ θεῦ καινὴ διαθήκη διαταχθήσεσθαι ἤδη τότε παρῆν, τυτέσιν αὐτὸς ὢν ὁ Χριστός, οὕτως· Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννυ τῦ βαπτιστῦ· ἐξότε ἡ βασιλεία τῶν ἀρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζυσιν αὐτήν· καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. Ὁ ἔχων ὦτα ἀκύετω ἀκυέτω.

Digitized by Google

schen Citate, die recht geeignet ist, sie Jedem zu verleiden, der nicht sonst gezwungen ist, auf sie einzugehen, ich meine die Bestimmungen über die mögliche und wahrscheinliche Freiheit des Gedächtnisses dem schriftlich feststehenden Stoffe gegenüber, und die Grenzen desselben, welche von Credner bis Hilgenfeld zu einer selbst wieder die Kräfte manches Gedächtnisses übersteigenden Masse angewachsen, und bei dem letzteren auch schon Veranlassung zur Polemik gegen Semisch geworden sind. Und so wenig wir gesonnen sind, diesen Stoff zu bereichern, so müssen wir doch leider bekennen, dass der sonst Alles erschöpfende Semisch einen Punkt unberücksichtigt gelassen hat, den man vor Allem einnehmen muss, wenn man Hypothesen wie die von Credner und Hilgenfeld zu Gunsten der hauptsächlichen Benutzung eines unkanonischen Evangeliums durch Justin abschneiden will. Da nämlich die Citate, welche uns aus Matthäus und Lukas gemischt erscheinen, zwar nicht die Entscheidung, aber doch die Ausfüllung für jene Annahmen gewähren, so kommt es viel weniger auf die mögliche oder wahrscheinliche Schöpferkraft des Gedächtnisses, als darauf an, in welchem Verhältnisse die mündliche Mittheilung der evangelischen Geschichte zu dem Gebrauche der schriftlichen Evangelien noch in der Mitte des zweiten Jahrhunderts und bei einem Manne von Justins kirchlicher Stellung stand? Denn wenn es einerseits zugestanden ist, dass er den Matthäus und Lukas kannte, und andererseits, dass er evangelische Aussprüche vorzugsweise nach gedächtnissmässigem Eindrucke in seine Schriften niederlegte, so ist doch sehr zu beachten, dass das Maass der gedächtnissmässigen Verfestigung evangelischer Stellen sehr verschieden beurtheilt werden muss, je nachdem man annimmt, dass Justin seinen Schatz evangelischer Erinnerungen allein oder überwiegend zum schriftstellerischen Gebrauch anwendete, oder dass der letztere nur beiläufig auf einer ganz anderen Uebung und Anwendung seines Gedächtnisses beruhte.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die mündliche Darstellung der evangelischen Geschichte durch das Erscheinen und die Verbreitung der schriftlichen Evangelien nicht sogleich ausser Uebung gesetzt wurde. Vielmehr beweist die Sammlung mündlicher Traditionen durch Papias (Eus. H. E. III, 39), dass noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die mündliche Ueberlieferung neben dem

Digitized by Google

Gebrauch der Evangelienschriften geherrscht hat. Wenn nun dieselbe dem Papias einen reichen Stoff lieferte, welcher nicht in den bis dahin vorhandenen Evangelien enthalten war, so wird um so sicherer eine mit denselben übereinstimmende, aus ihnen geschöpfte und an ihnen stets leicht zu normirende mündliche Verbreitung der evangelischen Geschichte ausgeübt worden sein. Auch noch in jener Zeit muss das Amt der Evangelisten in dem alten Sinne Bedürfniss gewesen sein, da die Vorlesungen in den Gemeindeversammlungen kaum den Ansprüchen der Gemeinden an die Kenntniss der evangelischen Geschichte, geschweige denn denen der erst zu Bekehrenden genügt haben können. Wenn wir ferner hinzunehmen, dass das Christenthum auch damals noch hauptsächlich unter den weniger gebildeten und wohlhabenden Massen sich verbreitete[1]), so konnte auch die Vervielfältigung der Evangelienexemplare jenes Bedürfniss nicht ersetzen. Wenn es also darauf ankam, dass gebildetere Männer ihre aus den Evangelien geschöpfte Kenntniss der Geschichte Jesu mündlich verbreiteten, so musste sich durch die vielfache Uebung bei Solchen die Form, in der sie evangelische Erzählungen und Aussprüche Christi mittheilten, um so freier gestalten, und in dieser unwillkürlichen Abweichung von den Texten um so mehr verfestigen, als man die Gewissheit hatte, die Abweichungen wiederum leicht nach den geschriebenen Texten corrigiren zu können. Jenes musste um so mehr der Fall sein, wenn mehrere im Ganzen parallele Evangelienschriften anerkannt und im Gebrauche waren, welche selbst schon im Ausdrucke der einzelnen Aussprüche von einander abwichen. Wir finden nun die Werke des Matthäus und Lukas schon seit dem letzten Viertel des ersten Jahrhunderts im kirchlichen Gebrauch und sowohl wegen deren Uebereinstimmung als wegen ihrer Abweichungen ist zu erwarten, dass in der mündlichen Fortpflanzung der evangelischen Geschichte nicht allein unwillkührlich, sondern bei manchen Punkten auch absichtlich eine Mischung und Harmonisirung derselben versucht worden ist. Was Tatian im dritten Viertel des zweiten Jahrhunderts mit seinem Diatessaron schriftlich unternahm, das muss bis auf einen gewissen Grad schon lange vorher in der

1) Epist. ad Diogn. 5: *Πτωχεύουσι καὶ πλουτίζουσι πολλούς· πάντων ὑστεροῦνται, καὶ ἐν πᾶσι περισσεύουσιν.*

Digitized by Google

Privatpraxis der mündlichen Ueberlieferung versucht worden sein, und da das Evangelium des Markus neben den beiden verwandten zu wenig hervorsticht, und das Evangelium des Johannes nicht sehr früh in Umlauf kam, so werden wir vorzugsweise auf die mündliche Harmonisirung des Matthäus und Lukas zu rechnen haben. Und wirklich bietet schon der Brief des römischen Clemens an die Korinther Proben derselben [1]). Diese Citate für unabhängig von schriftlichen Evangelien zu halten, verbietet der Umstand, dass im letzten Jahrzehend des ersten Jahrhunderts, aus welchem der Brief des Clemens herstammt [2]), sowohl Matthäus als Lukas vorhanden und doch gewiss im Besitze der römischen Gemeinde waren; und da einige Worte des zweiten Citates sich am nächsten mit Markus berühren, so werden wir auch in dem Falle gegen die mögliche Bekanntschaft des Clemens mit demselben keinen Zweifel hegen dürfen, dass Markus der jüngste unter den drei verwandten Evangelisten ist. Zugleich beweist das erstere Citat, mit welcher Freiheit die auf Matthäus und Lukas fussende Erinnerung sich zur Erfindung analoger Sätze erweitert, und wenn Hilgenfeld (S. 343) die Meinung, dass dasselbe ein Convolut von Stellen aus jenen beiden Evangelien sei, mit einem Ausrufungszeichen begleitet, so wird er uns doch nicht glauben machen wollen, dass, weil sich in den clementinischen Homilien (XVIII, 16) der Satz findet: *ἵνα ὡς ἐποίησαν, ὁμοίως καὶ αὐτοῖς γένηται, καὶ ᾧ μέτρῳ ἐμέτρησαν, μετρηθῇ αὐτοῖς τῷ ἴσῳ*, — sowohl der ächte als der unächte Clemens aus dem Petrusevangelium geschöpft haben.

---

1) Cap. 13: *Ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε* (?)· *ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν* (Matth. 16, 14?)· *ὡς ποιεῖτε, ὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν* (Matth. 7, 12?)· *ὡς δίδοτε, ὕτως δοθήσεται ὑμῖν* (Luk. 6, 38)· *ὡς κρίνετε, ὕτως κριθήσεται ὑμῖν* (Matth. 7, 2)· *ὡς χρηστεύεσθε, ὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν* (?)· *ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρεθήσεται ὑμῖν* (Matth. 7, 2. Luk. 6, 38). — Cap. 46: *Οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ* (Matth. 26, 24)· *καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ ὐκ ἐγεννήθη* (Matth. 26, 24; auch L.A. Marcions und versch. Codd. bei Luk. 17, 2), *ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ, περιτεθῆναι μύλον* (Mark. 9, 42 am nächsten) *καὶ καταποντισθῆναι* (Matth. 18, 6) *εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἕνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι* (Luk. 17, 2).

2) Entstehung der altkathol. Kirche S. 285.

Digitized by Google

Die Art, in welcher nun Justin namentlich Aussprüche Jesu in seine Schriften einreiht, weiset, obgleich er dieselben wie alle seine Kenntniss der evangelischen Geschichte auf die apostolischen Denkwürdigkeiten zurückführt, doch auf eine stetige Uebung mündlicher Ueberlieferung seinerseits hin, aus welcher wir die meisten Abweichungen seiner Citate von den Texten des Matthäus und Lukas zu erklären haben, in denen er sich mitunter in den verschiedenen Schriften gleich bleibt. Nicht nur im Allgemeinen ist nichts dagegen, dass wir in dem umherziehenden Philosophen vorzugsweise einen Evangelisten in dem alten ursprünglichen Sinne erkennen, der freilich durch die Zeitumstände auch verpflichtet war, mündlich und schriftlich die Vertheidigung des Christenthumes zu führen, sondern im Besondern beweist die ausdrückliche Erwähnung der schriftlichen Evangelien in seinen Werken, dass ihm die Aussprüche Christi vielmehr als solche, denn als Inhalt der Denkwürdigkeiten gegenwärtig waren. Ueberhaupt finden wir eine wiederholte Beziehung auf die *ἀπομνημονεύματα* nur in den Capiteln 100—107 des Dialoges, wo es sich um die ausdrückliche Vergleichung evangelischer Thatsachen und Aussprüche mit Weissagungen des A. Ts. handelt, woraus also die ausdrückliche Anführung der Quellen auch bei den wenigen Aussprüchen Christi selbst erklärlich ist. Ausserdem sind in Justins Schriften nur die Worte der Einsetzung des Abendmahles direkt als aus den Denkwürdigkeiten geschöpft angeführt (Apol. I, 66), und diese Ausnahme kann wegen der Wichtigkeit und der scheinbaren Seltsamkeit ihres Gegenstandes die allgemeine Beobachtung nicht stören. Sonst aber wird immer nur bei Thatsachen der evangelischen Geschichte auf die Quellen verwiesen, und wie scharf diese Gewohnheit sich von der Anführung von Aussprüchen Jesu abhebt, beweist die Mittheilung des Wortes Jesu über den Elias (Matth. 17, 11. 12), worauf es heisst: *καὶ γέγραπται, ὅτι τότε συνῆκαν οἱ μαθηταί, ὅτι περὶ Ἰωάννου τῷ βαπτιστῇ εἶπεν αὐτοῖς* (V. 13. Dial. 49). Justin beweist also schon durch die Art der Anführung der Reden Jesu, dass er ihrer vielmehr durch vielfache Uebung seines Gedächtnisses als durch unmittelbare Entlehnung aus den Evangelienschriften gewiss war. In dieser Beziehung steht er ganz anders da als Clemens und Cyprian, welche, wenn auch sie Aussprüche des Herrn meistens als solche anführen, doch daneben schon gewohnt sind, sie

Digitized by Google

als γραφή zu citiren. Auch bei Tertullian, obgleich er Justin näher steht, lässt sich die diesem eigenthümliche Art nicht mehr beobachten. Wir werden also die oben dargestellten Voraussetzungen von der bis in's zweite Jahrhundert fortdauernden Ausübung und den Bedingungen der mündlichen Ueberlieferung des aus den Evangelienschriften geschöpften Stoffes eben auf Justin anwenden dürfen, und gewinnen dadurch den historischen Boden für die Beurtheilung seiner Citate den schriftlichen Evangelien gegenüber, welche im Einzelnen vorzunehmen, an diesem Orte freilich nicht gestattet ist.

Wir haben aber ferner mit dieser Betrachtung das Recht gewonnen, manche von Justin angeführte Data, welche den uns bekannten Evangelien nicht entlehnt sind, auf die mündliche Tradition überhaupt zurückzuführen. Hatte Justin den Stoff der schriftlichen Evangelien durch die vielfache Uebung der mündlichen Ueberlieferung in seinem Gedächtnisse gegenwärtig, so müssten wir uns wundern, wenn in einer Zeit, in der die mündliche Tradition noch sehr viel Ungeschriebenes über Christus umfasste, nicht auch manche derartige Data dem auf den Evangelien beruhenden Stoffe der Erinnerung Justins sich beigemischt hätten, der darüber weder ein klares Bewusstsein zu haben, noch die mündliche Ueberlieferung als eine selbstständige Quelle anzuführen brauchte. Es handelt sich hier gar nicht um eine reichere, in nicht unwesentlichen Punkten die schriftlichen Evangelien ergänzende mündliche Ueberlieferung, wie Hilgenfeld (S. 31) übertreibend die Sache darstellt; und am Allerwenigsten kann die Stelle Apol. I, 33 gegen uns entscheiden, wo Justin die Verfasser seiner Evangelien als οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τῦ σωτῆρος bezeichnet. Denn dieser Ausdruck hat sein Maass an der Thatsache, deren Mittheilung er begleitet, und bei dieser, der Verkündigung des Engels an Maria, kann er nichts anderes bedeuten wollen, als dass auch die geheimnissvollsten, der Oeffentlichkeit am Fernsten liegenden Beziehungen der Geschichte Jesu durch das glaubhafte Zeugniss der Apostel gewährleistet wären. Gesetzt aber auch, dass die Worte Justins die Auktorität der mündlichen Ueberlieferung neben den schriftlichen Evangelien ausschliessen wollen, so behaupten wir auch gar nicht, dass jene Quelle, auf welche wir die wenigen Angaben zurückzuführen gezwungen sind, als solche dem Justin bewusst gewesen ist. Das Urtheil darüber, welche That-

Digitized by Google

sachen und Aussprüche nun gerade so betrachtet werden müssen, wird freilich noch von der Rücksicht auf andere an Justins Citaten wahrzunehmende Erscheinungen abhangen, jedoch wird den von Semisch (die apostol. Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justin, S. 389 ff.) angeführten wenig hinzuzufügen oder abzuziehen sein.

Es liegen nämlich unzweifelhafte Merkmale vor, dass Justin in manchen Stellen seiner Evangelien andere Lesarten hatte, als wir im gewöhnlichen Texte des Matthäus und Lukas finden. Man hat auch auf diese Erscheinung die Annahme des Gebrauches eines dritten Evangeliums durch ihn gründen wollen, jedoch die Uebereinstimmung nicht nur solcher Schriften, wie die Clementinen, sondern auch rechtgläubiger Kirchenväter späterer Zeit weist darauf hin, dass solche Lesarten mit mehr oder weniger Recht in den Exemplaren der kanonischen Evangelien standen, dass sie also Justin nur aus diesen geschöpft zu haben braucht. Diess ist der Fall mit der Lesart ἔγνω statt γινώσκει und der Umstellung der Satzglieder in Matth. 11, 27, Luk. 10, 22, über deren Verbreitung man Semisch S. 367 vergleiche. Hiebei finden wir es mit dem genannten Gelehrten nicht undenkbar, dass ἔγνω die ursprüngliche, wegen ihres Missbrauches durch die Gnostiker aus dem Text verdrängte L.A. ist, während die Umstellung der Satzglieder eine in den kanonischen Texten jedenfalls nicht ursprüngliche, aber in den ersten Jahrhunderten weit verbreitete Veränderung derselben ist. Ebenso wenig also wie diese Stelle weist die mit Jak. 5, 12 übereinstimmende Anführung von Matth. 5, 37 auf ein unkanonisches Evangelium zurück, da ausser den Clementinen auch der alexandrinische Clemens diese L.A. hat. Ferner kann es keinem Zweifel unterliegen, dass Justin Matth. 19, 17 den Zusatz las; ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, dessen Verbreitung nicht nur durch die Parthei der Marcosier und die Clementinen, sondern auch durch Clemens Al. bezeugt ist, während Marcion an der entsprechenden Stelle Luk. 18, 19 und Origenes wenigstens den Zusatz ὁ πατὴρ fanden (vgl. Hilgenfeld S. 220 f.). Nach dem Vorgange dieser Beispiele scheint mir nun der Annahme nichts entgegenzustehen; dass Justin auch den durch vielfache Anerkennung getragenen Zusatz zur Taufgeschichte aus Ps. 2, 7: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκα σέ an der Stelle Luk. 3, 22 gefunden, und ihn nicht, wie Semisch (S. 395 f.) vorzieht, aus der mündlichen Ueberlieferung entlehnt hat. Endlich

Digitized by Google

scheint auch die den Clementinen und Justin gemeinsame Anführung von Matth. 25, 41, in welcher statt *πορεύεσθε, ὑπάγετε,* und statt *τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* steht, vielmehr auf eine besondere L.A. jener Stelle, als auf gleiche gedächtnissmässige Veränderung oder auf ein eigenthümliches Evangelium schliessen zu lassen. Wenn sich auch weiter keine schlagenden Parallelen dafür anderwärts nachweisen lassen, so sind wir durch die übrigen Fälle zu jener Annahme berechtigt. Und überhaupt werden wir bei den eigenthümlichen Berührungen der evangelischen Texte Justins und der Clementinen nicht ausser Acht lassen dürfen, dass sowohl diese Schrift als diejenigen Justins innerhalb höchstens 30 Jahren zu Rom verfasst sind, also die Abhängigkeit beider Schriftsteller von demselben, nämlich dem in der römischen Gemeinde einheimischen Texte durchaus nichts Auffallendes haben kann.

Unsere bisherigen Erörterungen bewegten sich auf dem Boden des Zugeständnisses, dass Justin den Matthäus und Lukas gekannt habe, aus welchen Evangelien wir durch Vermittlung der vielfach ausgeübten mündlichen Darstellung der evangelischen Geschichte die überwiegende Mehrzahl der Citate Justins geschöpft denken müssen, da ein drittes Evangelium, welches Justin hauptsächlich gebraucht haben sollte, weder von Credner noch von Hilgenfeld so anschaulich gemacht worden ist, dass man sicher damit umgehen könnte. Ehe wir von diesem Standpunkte aus die Behandlung prüfen können, welche Hilgenfeld der Kindheitsgeschichte bei Justin widerfahren lässt, müssen wir noch kurz die Frage berühren, ob sich zuverlässige Spuren des Gebrauches von Markus und Johannes bei Justin nachweisen lassen. Bekanntlich trifft eine Angabe Justins mit dem Markus in der Mittheilung zusammen, dass Jesus dem Simon und den Zebedaiden bezeichnende Beinamen gegeben habe[1]). Die hinzugefügten Worte Justins scheinen aber als Quelle dieser Notiz das Petrusevangelium zu bezeichnen. Da nun Semisch (S. 150) diese

1) Dial. 106: *Καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον, ἕνα τῶν ἀποστόλων, καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι αὐτῶ γεγενημένον καὶ τοῦτο, μετὰ τῶ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφούς, υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακέναι ὀνόματι Βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς, σημαντικὸν ἦν κ. τ. λ.* Vgl. Mark. 3, 16.

Digitized by Google

Ansicht abgelehnt hat, und auch Hilgenfeld (S. 23) darauf verzichtet, in diesen Worten eine zuverlässige Anspielung auf das Petrusevangelium zu finden, so könnte man also ohne Schwierigkeit aus der Stelle den Gebrauch des Markus durch Justin erkennen, wenn nicht Hilgenfeld von einer anderen Seite Schwierigkeiten dagegen erhöbe. Er meint nämlich, da Justin (Dial. 100) die mit Matth. 16, 18 übereinkommende ausführliche Darstellung der Benennung des Simon anführe, so könne er in der obigen Stelle die Gleichzeitigkeit der Benennung der Zebedaiden nur so gemeint haben, dass er sie irgendwo in gleicher Ausführlichkeit mit dem den Petrus betreffenden Falle verbunden gelesen habe, nicht aber bloss in jener Notiz bei Mark. 3, 16 (S. 193), und diese Quelle müsse das Petrusevangelium sein, aus dem Markus jene kurze Notiz allein übrig behalten habe. Ich kann nicht umhin, diesen Schluss für ein bodenloses Postulat zu halten, während es doch nach Maassgabe der uns vorliegenden Evangelien des Markus und Matthäus wahrlich die leichtere und einfachere Annahme ist, dass Justin, obwohl er erst die Matth. 16, 18 berichtete Benennung des Petrus berührt hatte, nachher in dem Streben, die Veränderungen von Namen durch Jesus mit den im A. T. vorkommenden zu vergleichen, nach der in dieser Hinsicht reichhaltigsten Stelle in den Evangelien griff, und deren Inhalt ohne Rücksicht auf die abweichende Darstellung des Matthäus als gleichzeitige Ereignisse aussprach. Die Stellung des Petrus im Markusevangelium beweist auch nicht im Entferntesten dessen Abstammung aus einem umfangreicheren Evangelium des Petrus, und die Berührungen der justinischen Citate mit dem ersteren, welche Hilgenfeld (S. 280 f.) hervorhebt, sind viel zu unbestimmt und nebelhaft, um eine Anschauung vom Petrusevangelium im Verhältniss zum Markus zu gewähren, wie sie die Kritik bedarf, wenn sie auf diese Hypothese eingehen soll.

Also auch den Markus hat Justin unter seinen apostolischen Denkwürdigkeiten gehabt, ob aber auch den Johannes, das ist eine schwieriger zu entscheidende Frage, auf welche wir aber wegen eines Citates hier eingehen müssen, welches theils auf den Johannes, theils auf das fragliche unkanonische Evangelium zurückgeführt wird. Der Streit über den Gebrauch des Johannes durch Justin ist von Semisch mit einem solchen deklamatorischen Pathos aufgenommen, und diess von Hilgenfeld mit solcher Bitterkeit gegen Semisch erwidert worden,

Digitized by Google

dass wir nur ungern den Streitpunkt berühren, auf dem sich der ganze Eifer der entgegengesetzten theologischen Partheien gesammelt zu haben scheint. Auf die Gefahr hin, denselben auf mich selbst abzuleiten, muss ich nun vorausschicken, dass dieser Streitpunkt gar nicht eine so hervorragende Bedeutung hat, um an ihm, wie Semisch (S. 155) thut, ein so hohes Maass theologischer Gehässigkeit laut werden zu lassen. Die Bedeutung der äusseren Zeugnisse für die Aechtheit des Johannes wird überhaupt von den entgegengesetzten Partheien schief aufgefasst. Während die Einen mit der Nachweisung des Nichtgebrauches des Evangeliums im zweiten Jahrhunderte dessen Ursprung um so später ansetzen zu dürfen glauben, so quälen sich die Anderen, Anspielungen an dasselbe bei den frühesten Kirchenschriftstellern aufzuspüren, als ob daran die Abfassung desselben im ersten Jahrhundert hinge. Ich muss hingegen behaupten, dass das Maass des Gebrauches dieses Evangeliums nicht das Maass seines früheren oder späteren Ursprungs ist, und freue mich in dieser Beziehung mit Delitzsch (Zeitschr. für luth. Theol. und Kirche 1850, S. 491) zusammenzutreffen. So weit ich das zweite christliche Jahrhundert kenne, bietet es keine Analogieen, an welche man die Entstehung des Evangeliums in diesem Zeitraum anknüpfen könnte. Es greift weder in den Entwicklungsgang des Gnosticismus ein, noch schliesst es die Entwickelung des Christenthums zur katholischen Kirche ab. Das Evangelium stellt vielmehr eine solche Höhe und Concentration der christlichen Anschauung dar, dass sämmtliche Dokumente des zweiten Jahrhunderts dagegen ebenso abstechen, wie gegen die unbezweifelten Denkmale des apostolischen Zeitalters im Kanon des N. T., es kann also, ganz abgesehen von der Frage nach dem Verfasser, nur dem Ende des ersten Jahrhunderts angehören, welchem es die kirchliche Tradition zuweist; und dennoch übt es einen mit Sicherheit nachweisbaren Einfluss auf die kirchliche und theologische Entwickelung erst seit dem dritten Drittheil des zweiten Jahrhunderts aus, einen Einfluss, der freilich nicht umfassend und grundlegend, sondern sehr partiell und gebrochen ist, zum Beweise, dass das Evangelium vom Anfange an die Entwicklung des Christenthumes nicht beherrscht hat. Man wird mich also nicht missverstehen, wenn ich erkläre, mich von dem direkten Gebrauch des johanneischen Evangeliums

Digitized by Google

durch Justin nicht überzeugen zu können. Weder beweisen denselben die von Semisch aufgezählten Sprach- und Sachanklänge in Justins Schriften, noch die Christologie desselben, deren Grundbegriff nicht einmal der Logos ist. In dieser Beziehung hat Hilgenfeld die treffendsten Erörterungen gegeben, und dieser Abschnitt (S. 292—304) ist eine der gelungensten Partieen seines Werkes. Jedoch bei zwei Citaten, die Semisch für den Johannes in Anspruch nimmt, Hilgenfeld aber in seine Hypothese vom Petrusevangelium verflicht, werden wir länger verweilen müssen. Der eine Fall ist der, dass dem Täufer die Worte: *οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος*, in den Mund gelegt werden (Dial. 88), was von unseren Evangelien nur in dem johanneischen geschieht (1, 20. 23). Es möchte nun aber doch gewagt sein, bei diesem einen Umstande eine Entlehnung aus dem Johannes anzunehmen, während alles Uebrige gegen dessen direkte Benutzung durch Justin spricht, zumal da die Umgebung, in welche jener Ausspruch des Täufers gestellt ist, vielmehr dem Evangelium des Lukas als dem des Johannes entspricht [1]). Darum können wir aber nicht gleich annehmen, dass hier wieder eine unkanonische schriftliche Quelle dem Justin jenen mit Johannes übereinstimmenden Satz geliefert habe, sondern entweder haben wir in demselben eine freie Bildung der Erinnerung auf Grund der Synoptiker anzuerkennen, oder eine Spur von mittelbarer Abhängigkeit der Erinnerung Justins von Johannes. Denn bei dem zweiten Falle [2]) werden wir

1) Bei Johannes sind jene Worte die Erwiderung, welche der Täufer der priesterlichen Gesandtschaft ertheilt, bei Justin entgegnet er mit ihnen der allgemeinen Erwartung des Volkes, welche Luk. 3, 15 erwähnt ist.

2) Apol. I, 61: *Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, εἰ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τὰς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι.* Hom. Clem. XI, 26: *Οὕτως γὰρ ἡμῖν ὤμοσεν ὁ προφήτης εἰπών· Ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, εἰ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Recogn. Clem. VI, 9: *Sic nobis cum sacramento verus propheta testatus est, dicens: amen dico vobis, nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non introibit in regna coelorum.* Cf. I, 69: *Nisi quis baptizatus fuisset in aqua sub invocatione trinae beatitudinis, sicut docuit verus propheta, neque remissionem acciperet peccatorum, neque introiret in regna coelorum.*

Digitized by Google

eine solche Annahme schwerlich umgehen können. Wir unterschätzen keineswegs die in den angeführten drei Schriften vorliegenden Abweichungen von dem johanneischen Sprachgebrauch in der parallelen Stelle Joh. 3, 3. 5; worauf Hilgenfeld nach dem Vorgange Anderer die Annahme stützt, dass der Spruch aus dem unkanonischen, mit den Synoptikern verwandten Evangelium herstamme. Wenn man jedoch in Anschlag bringt, dass der johanneische Spruch von den Vätern meistens mit der synoptischen Form *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* citirt wird, so beschränken sich die Abweichungen des Spruches in den Recognitionen von dem bei Johannes auf die Form *ἀναγεννᾶσθαι* und die Auslassung von *ἐκ πνεύματος*, und die Bemerkung, womit Justin den sinnlichen Missverstand der Wiedergeburt ablehnt, erinnert zu sehr an Joh. 3, 4, als dass die Unabhängigkeit des Spruches von Johannes ganz gesichert wäre. Freilich ist der Begriff *ἀναγεννᾶσθαι* nicht johanneisch, wir werden aber auch sehr vorsichtig dabei sein müssen, ihn ohne Weiteres dem synoptischen Sprachgebrauch zuzuschreiben. Die Anwendung des Bildes der Geburt auf den Eintritt in die christliche Gemeinschaft findet sich zuerst bei Paulus (1 Kor. 4, 15; Philem. 10), welcher mit dem einfachen Worte *γεννᾶν* sich selbst als den Erzeuger der von ihm Bekehrten bezeichnet. Bei Johannes ist der Gebrauch des Wortes *γεννᾶσθαι* schon viel fester, jedesmal aber ist dabei Gott als der Urheber angegeben in den Formeln *ἐκ θεοῦ*, *ἐκ πνεύματος*, *ἄνωθεν*. Der Begriff *ἀναγεννᾶσθαι* findet sich im N. T. nur im ersten Briefe des Petrus (1, 3. 23), und auch hier ist als der Urheber der Wiedergeburt Gott oder der *λόγος ζῶν θεοῦ* hinzugefügt. Es versteht sich auch von selbst, dass nur mit Angabe des Urhebers der neuen Geburt dieser bildliche Begriff ursprünglich auftreten konnte, und desshalb vermisse ich in der Form, in welcher Justin und die clementinischen Schriften den fraglichen Ausspruch Jesu geben, ein wesentliches Merkmal der Ursprünglichkeit. Wenn demnach auch der absolute Gebrauch des Wortes *ἀναγεννᾶσθαι* für den Taufakt, bei den ältesten Schriftstellern, von denen Hilgenfeld ausser Justin (Apol. I, 61) noch die *Contestatio Jacobi* 1 und Clemens Al. *Excerpta ex Proph.* 7 anführt, wie gerade die letzte Stelle beweist, einen Zusatz wie *ἐκ πνεύματος* voraussetzt, so weist nicht minder die Form des Ausspruches bei Justin und in den clementinischen Schriften, von denen die letzteren

Digitized by Google

nur das Mittel der Wiedergeburt, ὕδατι, hinzufügen, eben auf die johanneische Gestalt des Ausspruches Christi zurück. Dass derselbe nun aber an den drei Stellen nach dem technisch gewordenen Sprachgebrauch verändert vorliegt, ist mir ein Zeugniss dafür, dass er nur durch die mündliche Ueberlieferung zu jenen Schriftstellern gekommen ist, dass er also die unmittelbare Benutzung des Johannes durch sie nicht beweist.

Mit den bisher gewonnenen Anschauungen über Justins Evangelien [1]) werden wir um so sicherer die Gestalt der Kindheitsgeschichte Jesu beurtheilen können, welche in seinen Citaten vorliegt, in welcher Hilgenfeld ebenfalls Spuren des Petrusevangeliums nachweist. Hilgenfeld gibt zwar zu, dass Justins Kenntniss der Kindheitsgeschichte aus den beiden kanonischen Evangelien geschöpft sein könne, aber nur bei der Annahme einer von dem einen Texte zum anderen schwankenden, beide absichtslos verwirrenden Freiheit des Gedächtnisses, diese Voraussetzung aber werde verboten durch die innere Consequenz der Darstellung, welche also vielmehr auf eine besondere Quelle hinweise (S. 145). Wir können nun diese Erscheinung bei Voraussetzung dessen, was wir über die Uebung mündlicher Darstellung der evangelischen Geschichte und die dadurch gebotene Harmonisirung verschiedener Berichte oben erörtert haben, aus der

1) Da die Hauptstellen, auf welche Hilgenfeld die Hypothese vom Petrusevangelium begründet, eine andere Auslegung erlauben, und wir den von ihm angegebenen Gesammtcharakter desselben durchaus für unmöglich halten müssen, so können wir einer allerdings auffallenden Erscheinung unter seinen Citaten auch nicht die Bedeutung eines Argumentes für den Gebrauch eines dritten Evangeliums beilegen, ohne doch die Erklärung desselben durch Semisch unbedingt zu billigen. Justin fügt Dial. 35 zwei Aussprüche aneinander, von denen der erste aus Matth. 7, 15; 24, 5. gemischt erscheint, der zweite mit Matth. 7, 15. übereinstimmt. Da es auffallend wäre, wenn man diese Unterscheidung des originalen Ausspruches Christi von seiner Mischung mit einem anderen der Erinnerung Justins zuschriebe, so hält Hilgenfeld den ersten Spruch für die Spur eines anderen Evangeliums (S. 188); Semisch dagegen erklärt die Aufzeichnung des zweiten in seiner reinen Gestalt daraus, dass Justin nach der Niederschreibung der Mischung im ersten Satze durch Lektüre oder Wiederhören des matthäischen Textes an die richtigen Worte erinnert worden sei (S. 340).

Digitized by Google

alleinigen Benutzung des Matthäus und Lukas vollständig begreifen, und werden auch die etwaigen Abweichungen Justins von beiden damit vereinigen können, wenn nicht eine genauer passende Quelle Justins von Hilgenfeld nachgewiesen ist. Aber gerade auf diesem Punkt ergeht er sich in so zweideutigen Combinationen, dass wir ihm unmöglich zustimmen können. Justin weicht bekanntlich darin von den beiden Synoptikern ab, dass er die davidische Abstammung Jesu durch Maria und nicht durch Joseph vermittelt denkt. Man könnte darin ohne Schwierigkeit eine Ausgleichung des in beiden synoptischen Berichten vorliegenden Widerspruches erkennen, welche Justin nicht einmal zuerst vollzogen haben mag, um so mehr da auch spätere Kirchenväter sich durch den Wortlaut der allein geltenden Evangelien in dieser Ansicht nicht stören liessen (Semisch. S. 385). Hilgenfeld aber postulirt für diese Notiz eine besondere schriftliche Quelle, und da sie auch im *Protevangelium Jacobi* enthalten ist, über dessen Verwandtschaft mit dem Petrusevangelium wir Hilgenfelds Meinung oben mitgetheilt haben, so bemüht er sich, demselben einen möglichst frühen Ursprung zu vindiciren (S. 155). Nun erwähnt freilich erst Origenes diess apokryphische Evangelium, aber Hilgenfeld glaubt, schon viel früher Anspielungen auf die in der Schrift erzählte Ermordung des Vaters des Täufers, Zacharias, nachweisen zu können. Diese Thatsache soll gemeint sein, wenn die Gemeinden zu Lugdunum und Vienna (177) von dem Märtyrer Vettius Epagathus schreiben *συνεξισοῦσθαι τῇ τοῦ πρεσβυτέρου Ζαχαρίου μαρτυρίᾳ*, und er habe den Paraklet in sich gehabt, *τὸ πνεῦμα πλεῖον τοῦ Ζαχαρίου* (Euseb. H. E. V, 1, 3. 4); ebenso von Tertullian: *Zacharias inter altare et aedem trucidatur, perennes cruoris sui maculas silicibus adsignans* (Scorp. adv. Gnost. 8). Dass nun gar auch Matth. 23, 35 auf jenen Mord des Vaters des Täufers sich beziehen soll, stellt den Irrthum Hilgenfelds in ein noch viel seltsameres Licht. Denn dass er im Irrthum ist, und dass die angeführten Stellen sich nur auf den Zacharias, Sohn des Jojada beziehen können (2 Chron. 24, 20), also kein Zeugniss für das Protevangelium des Jacobus enthalten, ergibt sich schon aus Thilo's Anmerkung (Cod. apocr. N. T. I. p. LXIV). Endlich die Notiz des Clemens Al., dass, wie einige sagen, Maria trotz der Niederkunft Jungfrau geblieben sei (Strom. VII, 16, 93), bietet ebenso wenig

Digitized by Google

ein sicheres Zeugniss für das Vorhandensein jener Schrift, in welcher (cap. 19. 20) diese Thatsache berichtet wird. Zwar berühren sich noch manche Angaben Justins mit dieser apokryphischen Kindheitsgeschichte, z. B. dass Jesus in einer Höhle geboren sei, und dann sind daselbst (cap. 11) ebenso wie von Justin (Apol. I, 33) in der Anrede des Engels an Maria die Stellen Luk. 1, 31. 32 und Matth. 1, 21 aneinander gefügt. Allein jener Umstand ist ein auch bei anderen Kirchenvätern vorkommendes traditionelles Datum und aus der gleichen Stellencombination werden wir nicht auf Abhängigkeit des Einen vom Anderen schliessen dürfen, weil dergleichen Fälle bei den entlegensten Schriftstellern vorkommen (vgl. Semisch S. 351). Die Combination, durch die Hilgenfeld von der mit dem *Protevangelium Jacobi* übereinstimmenden Kindheitsgeschichte zu dem Petrusevangelium übergeht, ist ebenso schwankend, als die vorgebliche Nachweisung des freieren judenchristlichen Typus an derselben unsicher ist, und desshalb bleibt eben nichts übrig, als die Entlehnung dieser Parthie der evangelischen Geschichte aus Matthäus und Lukas anzunehmen. Die scheinbare Selbsständigkeit ihrer Darstellung bei Justin gegen jene Evangelien erklärt sich daraus, dass bei ihr mehr als an anderen Punkten eine harmonistische Behandlung geboten war, bei welcher manche vorliegende Data nicht leicht aufgenommen werden konnten, wie denn Justin fast keine Anspielung auf Luk. 2, 8—52 darbietet; und ausserdem fliessen schon manche Traditionselemente zweiten Ranges ein, welche später in der apokryphischen Litteratur der Kindheitsgeschichte sich verfestigt haben.

Eine für die Evangelienkritik wichtigere Erscheinung, als das Zusammentreffen Justins mit dem *Protevangelium Jacobi* ist dessen Bekanntschaft mit den *Acta Pilati*, der Leidensgeschichte, welche für uns bis auf einen gewissen Grad aus den ersten 16 Kapiteln des *Evangelium Nikodemi* erkennbar ist, in welches sie verarbeitet ist. Justin beruft sich auf diese Schrift an zwei Stellen der ersten Apologie (cap. 35. 48); sie kann uns aber nicht als Quelle seiner Kenntniss der evangelischen Geschichte gelten, wie Hilgenfeld (S. 304) meint, da er sie ja für eine römische und nicht für eine apostolische Schrift ansah, obgleich sie aus den verschiedenen Evangelien zusammengearbeitet war. Und wenn Hilgenfeld versucht, bei einer Angabe Justins es wahrscheinlich zu machen, dass sie sich auf die *Acta*

Digitized by Google

Pilati stütze, so ist sein Verfahren dabei von Willkühr nicht frei zu sprechen. Justin erwähnt (Dial. 69), dass Jesus τοὺς ἐκ γενετῆς πηροὺς καὶ κωφοὺς καὶ χωλοὺς geheilt habe. Da nun die Evangelien nur zwei solcher Fälle direkt erzählen (Mark. 9, 22; Joh. 9, 1), so mag Justin diese Erinnerungen generalisirt haben. Diess genügt aber Hilgenfeld nicht, sondern weil unmittelbar nach jener Notiz Justin erwähnt, dass man Jesus für einen μάγος gehalten habe, so verweist er uns (S. 172) auf die *Acta Pilati*, in denen Jesus γόης gescholten wird, und wo der aus Mark. 10, 46 bekannte Blinde mit den Worten auftritt: ἐγὼ τυφλὸς ἐγεννήθην (*Evang. Nic. 1. 6*, bei *Thilo cod. apocr. p. 502. 558*). Ich kann nun nicht finden, dass dieser eine Fall die Angabe Justins besser motivirt, als die kanonischen Evangelien, wenn aber Hilgenfeld an der Anlage jener Schrift erkennen will, dass sie in ihrer ursprünglichen Gestalt wohl noch mehrere solcher Fälle enthalten, vielleicht auch die vom Tode Erweckten, die Tochter des Jairus, den Jüngling aus Nain habe auftreten lassen, woraus Justin an jener Stelle des Dialoges die Notiz von den Todtenerweckungen durch Jesus haben könne, so sehe ich mich ausser Stande, dieser Operation zu folgen, welche die Quellen erst erfindet, aus denen Justin geschöpft haben soll. Noch schlimmer ist, dass während jene anderen Todtenerweckungen dem Urtexte der *Acta* vindicirt werden, die darin allein vorkommende Erwähnung des johanneischen Lazarus (cap. 8. p. 564) als spätere Einschaltung herausdictirt wird. Und doch kann eben nur dieser Fall sowohl von Justin (Apol. I, 48), als von Tertullian (*Apologeticus* 21) in den *Acta Pilati* gelesen worden sein, denn dass Beide mit Beziehung auf diese Schrift von Todtenerweckungen im Pluralis sprechen, geschieht mit Anlehnung an Matth. 11, 5; Luk. 7, 22, wo Jesu derselbe Ausdruck in den Mund gelegt wird, obwohl an beiden Stellen der evangelischen Geschichte nur je ein solcher Fall vorgekommen war. Wir machen also beiläufig darauf aufmerksam, dass, da die Erwähnung des Lazarus der ursprünglichen sowohl Justin als Tertullian bekannten Recension der *Acta Pilati* angehört, und diese älter als Justins Apologie ist, darin ein nicht zu verachtendes Zeugniss für das johanneische Evangelium vorliegt. Ausserdem beweist jene Schrift, soweit wir ursprüngliche Bestandtheile derselben durch die Vergleichung eines Excerptes in Tertullians *Apologeticus* cap. 21 mit dem *Evg. Nicodemi* erkennen

Digitized by Google

können, auch die Bekanntschaft seines Verfassers mit den drei übrigen Evangelien, bei deren Besprechung wir noch Gelegenheit finden werden, darauf zurückzukommen. Wie also die Annahme des hauptsächlichen Gebrauchs eines unkanonischen Evangeliums durch Justin vor der näheren Prüfung nicht bestehen konnte, so verweist uns Justin durch die ihm bekannten *Acta Pilati* indirekt auf die am Eingang des zweiten Jahrhunderts schon feststehende Vierzahl kirchlicher Evangelien, deren gegenseitiges Verhältniss durch keine andere Evangelienschrift vermittelt ist, welche noch neben ihnen eine Zeitlang in kirchlichem Gebrauch gestanden hätte.

II. Das Markusevangelium.

Die uns vorliegenden Schriften, soweit sie die Verwandtschaft der kanonischen Evangelien unter einander behandeln, sind vorzugsweise auf die Stellung gerichtet, welche dem Evangelium des Markus anzuweisen ist. Die Absicht hierauf ist in den Titeln der Schriften von Hilgengeld und Baur direkt ausgesprochen, und ebendarin liegt auch der Nerv der Ewald'schen Gesammthypothese über die Evangelien und seiner Erklärung derselben. Die von Ewald vertretene Ansicht von der Priorität des Markus vor Matthäus und Lukas hat es bisher noch nicht zu einer, so zu sagen, officiellen Existenz auf dem Gebiete der theologischen Litteratur gebracht. Die Gestalt, in welcher sie Wilke zu begründen versuchte, ist wohl für die Meisten durchaus ungeniessbar gewesen, und der Umstand, dass Bruno Bauer sie in seine Zwecke verflocht, hat nur dazu dienen können, sie in Misskredit in weiteren Kreisen zu bringen. Nichtsdestoweniger ist jene Hypothese in neuerer Zeit von namhaften Männern, wie Lachmann, Weisse, Hitzig (über Johannes Markus und seine Schriften, 1843), Credner (das N. T. nach Zweck, Ursprung, Inhalt 1843, 2 Th. S. 242), Sommer (Synoptische Tafeln, Bonn 1842), auch von Reuss (Geschichte der heil. Schriften des N. T. 1842, S. 59) angedeutet und behauptet worden. Freilich entbehrte sie noch immer einer durchgeführten Begründung, und ob sie diese durch Ewald gefunden hat, werden wir zunächst zu prüfen haben.

Ewald rechtfertigt seinen Satz im Allgemeinen durch die einfache und folgerichtige Anordnung des Stoffes im Markusevangelium, der noch allein auf das öffentliche Leben Jesu beschränkt sei, und

Digitized by Google

ohne nähere Bestimmung der Zeiten der Geschichte vorgeführt werde (Jahrb. I. S. 141—147), dann durch die frische Lebendigkeit der Darstellung in demselben, während die verwandten Parthieen des Matthäus- und des Lukasevangeliums nicht mehr jenen Schmelz der frischen Blume und das volle reine Leben der Stoffe trügen (II, S. 204). In der Specialerklärung macht es sich dann Ewald zur Aufgabe, die innere Angemessenheit der Darstellung und des Ausdruckes im Markus gegenüber den parallelen Texten der Anderen als Merkmal der Ursprünglichkeit nachzuweisen. Wir werden sehen, ob jene Behauptungen und diese Methode genügen können, um die Ewald'sche Hypothese durchzusetzen, und ihre Gegner zu der Anerkennung zu zwingen, dass der kanonische Markustext, so weit er durch die zuverlässigsten Handschriften bezeugt ist, das älteste vorhandene Evangelium ist, welches den beiden anderen zum Vorbilde und Anhalt, so wie zur Quelle gedient hat. Herr Ewald hat aber überdiess seiner Hypothese selbst den Todtenschein mitgegeben, indem er die wesentliche Integrität des Markusevangeliums in Frage stellt, also mit dem Markusevangelium, welchem er die Priorität vindicirt, einen Text meint, den wir nicht mehr haben, der also auch noch in mehreren Punkten, als welche Ewald erkannt hat, von unserem Texte abgewichen sein kann, desshalb aber jede Beurtheilung der anderen Evangelien nach unserem Markus durchkreuzt und unsicher macht. Denn wenn der von Ewald angenommene ursprüngliche Markus zwischen dem 19ten und 20sten Verse des dritten Kapitels des jetzigen Textes die Bergpredigt und die Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Capernaum etwa in der Gestalt enthielt, wie sie bei Luk. 6, 20—7, 10 stehen (drei Evangg. S. 208. 224); wenn die drei Stufen des Gebetes in Gethsemane bei Matth. 26, 42—44 den ursprünglichen Text des Markus gegen Mark. 14, 39 darbieten (a. a. O. S. 351), wenn ferner die Worte *χειροποίητον* und *ἀχειροποίητον*, Mark. 14, 58, für nicht ursprünglich erklärt werden (a. a. O. S. 354), so haben die Gegner nicht nur volles Recht, über kritische Willkühr zu klagen (vgl. Baur S. 169—170), sondern es wird ihnen förmlich Vollmacht ertheilt, den Maassstab des Epitomators an unsern Markustext anzulegen. Mit der entgegengesetzten Annahme, nämlich dass das Markusevangelium Interpolationen enthielte, hatte Wilke dieselbe Hypothese ebenfalls in die Luft gestellt, und wenn sie nicht ohne solche Zuthaten auf-

Digitized by Google

treten könnte, welche sie unmittelbar aufheben, so würde sie am Besten gar nicht mehr vertheidigt. Ebenso wenig ist aber die Hypothese durch die oben bezeichneten Grundsätze Ewalds sicher gestellt. Weder kann die Kürze und Einfachheit, die Folgerichtigkeit und Tendenzlosigkeit der Darstellung an sich die Priorität des Markus vor den beiden anderen Evangelien begründen, da dieselben Eigenschaften einem Epitomator zukommen können, noch kann die logische Vergleichung der parallelen Texte im Einzelnen zu jenem Zwecke führen, da das Urtheil hierüber begreiflicherweise ein sehr verschiedenes sein kann, und ja auch von Ewald solche Fälle anerkannt werden, in denen der ursprüngliche Ausdruck nicht bei Markus, sondern bei Matthäus sich finden soll. Freilich wendet man die Epitomirungshypothese meist in dem Sinne auf Markus an, dass er völlig planlos und nur nach äusseren Anstössen seine Auswahl aus den beiden anderen Evangelien getroffen habe, und desshalb glaubte Hilgenfeld die Priorität des Markus vor Lukas eben durch die Nachweisung der Ordnung und Folgerichtigkeit seiner Darstellung beweisen zu können, aber Baur erinnert mit Recht daran, dass die Abwehr der Planlosigkeit noch nicht die Unabhängigkeit des Markus von den beiden anderen bewiese. Der Widerspruch Baur's gegen Hilgenfeld, der sich freilich auch nur auf das Verhältniss zwischen Markus und Lukas bezieht, da die Priorität des Matthäus vor Markus von Beiden unverkürzt festgehaltsn wird, macht es also einleuchtend, dass ganz andere kritische Maassstäbe angewandt werden müssen, um die Gesammtfrage richtig und erfolgreich zu behandeln. Und es kann natürlich hier nur die analytische Methode einige Aussicht auf sichere Resultate geben, während die divinatorische Kunst, mit welcher Ewald innerhalb der synoptischen Evangelien neun Schichten des evangelischen Schriftthums enthüllt, nur dazu dienen kann, eine an sich richtige Sache in ein schiefes Licht zu stellen. Es handelt sich gegenwärtig darum, ob Matthäus und Lukas die Quellen des Markus sind, oder Markus eine Quelle für Matthäus und Lukas. Wenn das letztere festgestellt ist, dann mag man die Frage nach den übrigen Quellen der beiden grösseren Evangelien und nach den etwa anzunehmenden schriftlichen Grundlagen des Markus erheben. Ewald hält es nun freilich wohl unter seiner Würde, diesen gewöhnlichen Weg zu betreten, er will jene Aufgaben mit einem Schlage lösen, und deducirt

Digitized by Google

von oben herunter eine ganze Reihe von nach seiner Meinung sicher erkennbaren Urquellen und Mittelstufen der evangelischen Geschichtschreibung, der Erfolg ist aber, dass er nicht einmal die einfache praktische Untersuchung über die Priorität des Markus erheblich gefördert hat. Denn jene Fiktion eines Markusevangeliums, welches in dem uns bekannten nicht mehr vollständig vorliegen, aber den anderen Evangelisten als Quelle gedient haben soll, wodurch alle übrigen Gründe für die Priorität unseres Markus gelähmt werden, beruht auf der Annahme, dass Markus die „Spruchsammlung" benutzt habe, eine Urquelle, die dann auch dem Matthäus und dem Lukas vorgelegen haben soll, nach deren Maassstabe aber eben unser Markus ihm unvollkommen und an einzelnen Stellen nicht ursprünglich zu sein scheint.

Die analytische Untersuchung der Verwandtschaft der Evangelien darf aber auch nicht mit der Vergleichung der einzelnen parallelen Erzählungen oder Erzählungsgruppen beginnen, sondern mit der Ermittlung und Vergleichung des Gesammtcharakters der Evangelien. Dass Hilgenfeld in der Frage über das Verhältniss des Lukas zu Markus in jener Weise verfahren hat, indem er durch Erörterung der verschiedenen Möglichkeiten erwägt, welche unter den verschiedenen Anordnungen von Erzählungsstücken die andere bedingt, ermüdet nicht nur den Leser auf's Aeusserste, sondern lässt ihn bei jedem Abschnitt mit der ganzen Operation von Neuem beginnen. Gegen diese Methode ist Baur gleich von Vorn an im Vortheil, indem er die Rücksicht auf den Gesammtcharakter der Evangelien zur Entscheidung über die Priorität des Einen oder des Andern mitwirken lässt. Man wird von Baur durch die Beurtheilung der verschiedenen Anfänge der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach den drei Evangelien gleich auf einen Standpunkt versetzt, von dem eine freie und allgemeine Uebersicht möglich ist. Während die Voranstellung der Bergpredigt durch Matthäus aus dessen vorwiegendem Interesse an dem Verhältnisse Jesu zum A. T. und zum Judenthume erklärt werden muss, so erkennt Baur in der Lukas und Markus gemeinsamen Voranstellung der Heilung des Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum das Interesse an dem Verhältniss Jesu zur Heidenwelt, welches viel deutlicher das Evangelium des Lukas charakterisire, als das des Markus, woraus geschlossen wird, dass die Uebereinstimmung hierin

Digitized by Google

nur die Priorität des Lukas beweise. Wir führen diess Beispiel an, um die Methode anschaulich zu machen, auf die es vor Allem ankommt, nicht aber, als ob wir mit der Argumentation in diesem bestimmten Falle einverstanden wären, oder der Ansicht Baur's von Markus überhaupt beitreten wollten. Es handelt sich nämlich darum, dass man nicht eher an die Untersuchung der Verwandtschaft der Evangelien gehe, als man jedes Evangelium für sich betrachtet, und seine Anlage und Tendenz erkannt hat. Dieselbe ist an Matthäus und Lukas ziemlich deutlich, und Baur stützt seine Untersuchung der Verwandtschaft auf die wohl von Niemand bezweifelte Anschauung davon, aber er bringt nicht ebenso eine Vorstellung von der inneren Eigenthümlichkeit des Markus mit, sondern gewinnt dieselbe erst durch die Auffindung der Abhängigkeit des Markus von den beiden Anderen. Hierin liegt aber die Ungerechtigkeit gegen Markus, welche der Griesbach'schen Hypothese überhaupt eigen ist, wenn auch Baur mit derselben den Vorwurf der Planlosigkeit im Evangelium des Markus nicht verbinden zu wollen erklärt. Von diesem Standpunkte aus erkennt man an dem Evangelium nur Indifferenz und Neutralität zwischen den deutlich ausgeprägten dogmatischen Tendenzen der beiden anderen. und wenn Baur daneben noch auf die Symmetrie und Harmonie der Darstellung in demselben hinweist (S. 137), so bezieht sich diess doch nur auf die äussere Form, nicht auf die innere Consequenz seiner Geschichte. In dieser Beziehung hat Hilgenfeld in Folge seiner Totalansicht von der Verwandtschaft der Evangelien dem Markus mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, indem er einige Punkte hervorhebt (S. 119), auf welche wir demnächst ausführlich eingehen werden. Sonst aber überwiegt auch bei ihm die Beurtheilung des Markus nach dem ausgebildeten dogmatischen Gepräge der beiden Anderen, welche zu keinem erspriesslichen Resultate führen kann. Da er dem Markus die Priorität vor Lukas zuerkennt, so nimmt er freilich nicht wie Baur eine absichtliche dogmatische Neutralität des Markus zwischen Matthäus und Lukas an, sondern, gemäss seiner Ansicht von der Abstammung des Markus aus dem Petrusevangelium, erkennt er auch in jenem das Gepräge eines im Verhältniss zu Matthäus universalistischen Judenchristenthumes[1]). Wir können hier nur daran erinnern, was oben

1) Bei dieser Gelegenheit rügt es Hilgenfeld (S. 125 Anm.), dass wir in der „Entstehung der altkathol. Kirche" leicht jede höhere

Digitized by Google

über die Zweideutigkeit dieses Begriffes bemerkt worden ist. Ausserdem nimmt Hilgenfeld zur Erklärung mancher speciellen Angaben des Markus die petrinische Tradition zu Hülfe (S. 121), wozu er durch das Zeugniss des Papias allerdings mehr berechtigt ist, als wenn Baur dem *ex hyp.* Epitomator im Gegensatz gegen Matthäus und Lukas eine Berücksichtigung der am meisten gangbaren Ueberlieferung zuschreibt (S. 148). Alle diese Widersprüche werden sich aber nur schlichten und ordnen lassen, wenn die innere Anlage des Markusevangeliums selbsständig in's Auge gefasst, und mit den hervorspringenden Merkmalen derselben diejenigen Eigenthümlichkeiten der anderen Evangelien verglichen werden, welche sich mit jenen berühren. Es handelt sich hier nicht um eine dogmatische Eigenthümlichkeit, nach welcher Markus den Erzählungsstoff ausgewählt, oder ausgeprägt hätte, sondern um historischen Pragmatismus, den er an seinem Stoffe mit Consequenz durchgeführt hat.

1) Dahin rechnen wir die Art, wie Jesus der Erkenntniss seiner Messianität durch die Dämonen und der Verbreitung des Rufes seiner Wunderkraft gegenüber sich verhält, bis die Ueberzeugung seiner Jünger davon, dass er Christus sei, durch das Bekenntniss des Petrus offenbar wird. Unter allen Wesen sind es die Dämonen, welche zuerst in Jesus den Sohn Gottes erkennen (1, 24. 34; 3, 11; 5, 7), während von den Menschen noch Niemand diesem Gedanken zugänglich ist; aber weil es unangemessen wäre, dass gerade sie als Verkündiger seiner Würde auf die Menschen wirkten, verbietet ihnen Jesus, ihn offenbar zu machen, was wir so verstehen müssen, dass sie auch dem Verbot Folge geleistet haben. Ebenso wird wiederholt von Markus hervorgehoben, dass Jesus den von ihm Geheil-

Schätzung des Glaubens als Kriterium des Paulinismus gelte. Obgleich es mir auffallend war, diesen Vorwurf an jener Stelle der Untersuchung Hilgenfelds über den Markus zu finden, und ebenso wenig der Gang der gegenwärtigen Abhandlung darauf führt, so sehe ich mich doch genöthigt, jenes Missverständniss hier zu berichtigen. Ich halte den Begriff des Glaubens nur in denjenigen Dokumenten des zweiten Jahrhunderts für ein Kennzeichen paulinischer Richtung, denen übrigens das Merkmal des Judenchristenthums, die Identification des Christenthums mit dem mosaischen Gesetze, fehlt, und ich bin mir bewusst, diese Auffassung in dem angeführten Buche scharf genug hervorgehoben und konsequent durchgeführt zu haben.

Digitized by Google

ten Stillschweigen über die erfahrene Wohlthat auferlegt habe (1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26) obgleich an zwei Stellen (1, 44; 7, 36) bemerkt wird, dass dieses Gebot durchaus nicht beobachtet worden sei. Eine merkwürdige Ausnahme von diesem Verfahren macht aber Jesus mit dem von Besessenheit geheilten Gerasener, dem er ausdrücklich befiehlt, in seiner heidnischen Heimath die ihm widerfahrene Wohlthat zu verkündigen (5, 19. 20). Wenn wir nun hieraus schliessen müssen, dass Jesus ein Heilwunder für ein passendes Mittel hielt, eine heidnische Bevölkerung auf sich aufmerksam zu machen, während er diess Mittel auf jüdischem Gebiete lieber vermied, so ist doch sehr zu beachten, dass jenes Verbot, ein Wunder zu verbreiten, nur in solchen Fällen eintritt, wo es vor wenigen oder gar keinen Zeugen verrichtet wurde, während es begreiflicherweise wegfällt, wenn Jesus veranlasst war, in Gegenwart der ihn umgebenden Menge eine wunderbare Heilung auszuüben (2, 11. 12; 3, 5; 5, 34; 6, 56; 9, 27; 10, 52). Während nun aber diese Thätigkeit Jesu zwar Aufsehen und Verwunderung, sowie mancherlei unrichtige Vermuthungen über sein eigentliches Wesen hervorrief (6, 14. 15; 8, 28), hat Jesus dasselbe durch die Bezeichnung *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, welche vor dem entscheidenden Bekenntniss des Petrus nur zweimal gebraucht wird (2, 10. 28), dem gewöhnlichen Verständniss jedenfalls mehr verhüllt als offenbart. Auch die Aussendung der Jünger zur Busspredigt (6, 12 cf. 1, 14. 15) setzt die volle Selbstoffenbarung Jesu an seine nächste Umgebung nicht voraus, vielmehr zeigen sich die Jünger auch nach ihrer Rückkehr ohne Einsicht in die auffallenden Reden und Thaten des Herrn, so dass durch die ganze Anlage der Erzählung des Markus das endlich eintretende Bekenntniss des Petrus: *σὺ εἶ Χριστός* (8, 29) sein volles Licht erhält als erste Aeusserung der allmälig herangereiften Einsicht in das Wesen des Meisters. Von diesem Augenblicke hält nun Jesus auch nicht zurück, vor den Jüngern und dem Volke (8, 32) von sich, dem Menschensohne, seinem Tode und seiner herrlichen Wiederkunft zu sprechen, sehr begreiflich ist aber, dass den Jüngern, welche Zeugen der Verklärung geworden waren, über diese wunderbare Thatsache ebenso Stillschweigen auferlegt wurde (9, 9), wie darüber, dass sie in ihm den Messias erkannt hätten (8, 30).

Diese wohlgeordnete und in sich übereinstimmende Darstellung

Digitized by Google

des eigentlichen Kernes der evangelischen Geschichte bei Markus kann natürlich an sich kein Vorurtheil über die Priorität dieses Evangeliums vor den anderen begründen, wenn dieselben eine andere Darstellung der hiehergehörigen Punkte darbieten. Für Matthäus ist es offenbar kein Gegenstand der schriftstellerischen Absicht, jene Entwickelung der Selbstdarstellung Jesu mit den darauf einwirkenden Mitteln und andererseits die Erkenntniss seines Wesens durch die Jünger nach dem Bekenntnisse des Petrus zu normiren. Nach seiner Darstellung hat dasselbe (16, 16) nicht die Bedeutung des Ausbruches einer den Petrus jetzt zuerst überwältigenden Ueberzeugung, da die Jünger schon vorher in dem Bändiger des Seesturmes den Sohn Gottes erkannt hatten (14, 33), und auch diese Aeusserung erscheint minder bedeutend, da Jesus in allen Reden bei Matthäus mehr oder weniger deutlich sich als Sohn Gottes bezeichnet und mit den Prärogativen des Messias auftritt. Dieser Haltung entspricht, dass kein Fall mitgetheilt wird, in welchem Jesus das unwillkommene Zeugniss der Dämonen von seiner Würde zurückweist, indem der Auftritt mit den Dämonen in den gadarenischen Besessenen, von denen Matthäus (8, 29) allein erzählt, dass sie Jesum als Gottes Sohn erkannten, auch bei Matthäus nicht so beschaffen ist, dass Jesus ihnen zu verbieten brauchte, ihn zu offenbaren. Wenn also Matthäus in dieser Beziehung eine freilich von Markus abweichende, aber doch in sich übereinstimmende Darstellung von der Art gibt, wie Jesus von Anfang an als Messias auftritt, so scheint von dieser Seite her kein Urtheil über die Priorität des Matthäus oder des Markus begründet werden zu können. Dagegen muss als kritischer Grundsatz gelten, dass wenn Elemente, welche der einen Gesammtanschauung dienen, in dem Contexte der anderen Darstellung sich finden und zwar so, dass sie in sich, oder mit Eigenheiten der anderen Darstellung widersprechend sind, hierin ein Merkmal der Abhängigkeit dieser von jener vorliegt. Von diesem Standpunkte aus erhebt sich nun allerdings schon der Verdacht des sekundären Charakters des Matthäus aus dem Verhältniss des Bekenntnisses des Petrus zu dem vorhergehenden Bekenntnisse sämmtlicher Jünger nach der Stillung des Sturmes. Bei Voraussetzung des letzteren ist nicht recht zu begreifen, warum Jesus den Ausspruch des Petrus aus einer Offenbarung Gottes herleitet, und ihn desshalb selig preist, jedoch ist hiedurch

Digitized by Google

noch nicht die Abhängigkeit von Markus zu begründen, der gerade jene Worte des Herrn (Matth. 16, 17—19) nicht enthält. Dagegen ist diese Abhängigkeit des Matthäus von Markus an einem anderen Punkte auf das Schlagendste zu erkennen. Ich erinnere daran, welchen Sinn das Verbot Jesu bei Markus hat, dass diejenigen, welche er vor wenigen oder gar keinen Zeugen geheilt hatte, über ihre Heilung schweigen sollten. Diess Verbot, welches für die Gesammtanschauung des Matthäus keinen Werth hat, fehlt denn auch bei ihm an mehreren Parallelstellen (9, 26; cf. Mark. 5, 43; 9, 33 cf. Mark. 7, 36; Mark. 8, 22—26 fehlt bei Matth.), und ebenso das entgegengesetzte Gebot, welches der geheilte Gerasener empfängt (Mark. 5, 19; Matth. 8, 34). Dagegen wird jenes Verbot gegen den geheilten Aussätzigen ausgesprochen (Matth. 8, 4) und zwar in einer Situation, wo Jesus von *ὄχλοι πολλοί* umgeben ist, welche Zeugen der Heilung waren! Wenn nun jenes Verbot nach der Darstellung des Markus völlig gerechtfertigt war, der den Aussätzigen zu Jesus allein in's Haus kommen lässt (1, 43), so ist die verkehrte Darstellung dieses Punktes bei Matthäus, in dessen Gesammtanschauung er überhaupt nicht passt, das gewisseste Kennzeichen seiner Abhängigkeit von Markus. Noch schlimmer ist es mit dem anderen Falle, in welchem Matthäus von Jesus ein ähnliches Verbot erzählt. Es heisst, bei Matth. 12, 15. 16: *ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας, καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν.* Ich will kein Gewicht darauf legen, dass die beiden ersten Satzglieder mindestens sehr ungenau ausgedrückt sind, aber was soll das Verbot bedeuten, welches die Massen empfangen, vor denen Jesus durch seine Heilthätigkeit selbst zu offenbar geworden war, als dass er eine weitere Verbreitung seines Rufes irgendwie hätte verhindern können. Die Inkongruenz der Stelle in sich ist ebenso stark, wie ihre Abweichung von der übrigen Darstellung des Matthäus, sie hat ihre einzige Analogie an der vorher behandelten, nicht minder verwirrten Angabe, und empfängt ihr volles Licht nur durch die Parallelstelle bei Mark. 3, 7—12, in welcher auch das Verbot *ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσι* dadurch allein motivirt wird, dass es nicht den geheilten Kranken, sondern den Dämonen ertheilt wird, welche die göttliche Würde Jesu erkannten. Die Stelle bei Markus kann also nicht Ueberarbeitung der matthäischen Sätze sein, sondern

Digitized by Google

diese nur eine freilich sehr ungeschickte Abkürzung jener. Wenn also Matthäus in dieser auffallenden Abhängigkeit von Markus steht, so wird man nicht annehmen können, dass Markus die ganze vorher dargestellte Anschauung von der Zurückhaltung Jesu bis zum Bekenntnisse des Petrus aus Lukas geschöpft habe, der mit ihm in allen einzelnen Punkten derselben übereinstimmt. Nach der jetzt allgemein herrschenden Ansicht von dem Verhältniss zwischen Matthäus und Lukas ist Markus, wenn er eine Quelle des Matthäus ist, ebenso gewiss auch eine Quelle des Lukas und nicht umgekehrt, und das wird sich auch nachweisen lassen. Der Zweck der gegenwärtigen Abhandlung wird es aber rechtfertigen, wenn wir mit der Feststellung der eigenthümlichen Geschichtsanlage des Markus vorzugsweise nur die vergleichende Rücksicht auf Matthäus verbinden.

2) Mit grosser Consequenz werden die Jünger von Markus als unfähig dargestellt, die Reden und Thaten des Herrn zu begreifen (4, 13. 40. 41; 6, 52; 7, 18; 8, 17. 18. 33; 9, 6. 19. 32. 34; 10, 24. 32. 35; 14, 40). Matthäus bietet dagegen von den Jüngern ein ganz anderes Bild dar. Sie empfangen von vorn herein die Prädicate: Salz der Erde und Licht der Welt (5, 13—16), während sie bei Markus (9, 50) nur aufgefordert werden, Salz in sich zu haben, und der Spruch vom Lichte von Christus auf sich selbst und nicht auf die Jünger angewendet wird (Mark. 4, 21). Der parabolischen Lehrweise gegenüber werden die Jünger bei Matthäus (13, 11. 12) als solche dargestellt, welche schon haben, und welchen eben desswegen gegeben wird; bei Markus (4, 13) erscheinen sie ohne Einsicht in die Parabel, und jener Spruch, der bei Matthäus in ehrender Weise auf sie angewandt wird, dient bei Markus zur beschämenden Warnung (4, 24. 25). Bei der Stillung des ersten Sturmes auf dem See werden die Jünger zwar auch bei Matthäus (8, 26) wie bei Markus (4, 40) als Kleingläubige gescholten, aber die ihnen bei Markus in den Mund gelegte Frage: *τίς ἄρα οὗτός ἐστιν, ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούουσιν αὐτῷ;* wird bei Matthäus nicht von den Jüngern, sondern von den Leuten ausgesprochen. So hat auch Matthäus bei dem zweiten Sturme, in welchem Jesus auf dem See wandelte, das Bekenntniss der Jünger: *ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ* (14, 33), während Markus (6, 51. 55) bei derselben Gelegenheit nur von dem Erstaunen, dem Mangel an Einsicht und

Digitized by Google

der Verstocktheit der Herzen bei den Jüngern berichtet. Eben wegen der mehrfach bewiesenen Einsicht der Jünger erregt Christi Voraussagung seines Todes nach Matthäus (17, 23) bei ihnen bloss Trauer, während Markus (9, 32) erzählt, dass sie die Sache nicht verstanden, aber sich gescheut hätten, Jesus darüber zu fragen. Darum fehlt ferner bei Matthäus (20, 17) die Bemerkung des Markus (10, 32), dass die Jünger mit Verwunderung und Angst dem Herrn auf dem Wege nach Jerusalem gefolgt seien, und die unstatthafte Bitte, welche bei Markus (10, 35) die Zebedaiden an Jesus richten, wird von Matthäus (20, 20) der Mutter derselben zugeschrieben. Also die Jünger erscheinen nach der Darstellung des Matthäus auf einer wirklich bedeutenden, auch von Jesus anerkannten Höhe der Einsicht in den Zweck ihres Meisters und in ihre eigene Aufgabe; wenn wir aber nach der Abweichung des Markus und Matthäus in diesem Punkte ihre Verwandtschaft unter einander messen wollen, so dürfte wohl nicht so leicht und unwidersprechlich das Urtheil gefällt werden können, dass die gesteigerte Vorstellung von dem Wissen der Jünger die sekundäre, und die Darstellung ihrer Mängel die primäre Form sei, denn der viel jüngere Lukas bietet eine viel geringere Anschauung von dem Werthe und der Fähigkeit der Jünger dar als Matthäus. Jedoch muss man aus einem anderen Grunde sich für die Abhängigkeit des Matthäus von Markus in diesem Punkte entscheiden. Die Gesammtanschauung des Matthäus von den Jüngern ist nämlich nicht durchgehends festgehalten, sondern wird durch Proben ihres Unverstandes durchkreuzt, welche mit der Darstellung des Markus übereinstimmen. Nachdem Jesus die Fähigkeit der Jünger zum Verständniss der Parabeln anerkannt (Matth. 13, 11. 12), und ohne von ihnen aufgefordert zu sein, das Gleichniss vom Sämann erläutert hat, zeigen sich die Jünger zweimal durchaus unfähig, parabolische Reden zu verstehen (15, 15. 16; 16, 5—12, cf. Mark. 7, 17. 18; 8, 14—21). Wenn wir diesen Wechsel als einen Beweis des sekundären Charakters des Matthäus gegen Markus ansehen, so mache man hier, wo es sich um die Ermittelung und Vergleichung der schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten handelt, nicht den Einwand, dass das Verhalten der Jünger wirklich sehr wechselnd und schwankend gewesen sein wird, also Matthäus der Wahrheit gemäss erzählt; denn nach diesem Maassstabe möchte die Wahrscheinlichkeit der Schilderung bei Matth.

Digitized by Google

13, 10—18 hinter der Parallele bei Markus 4, 10—13 sehr zurückstehen. Vielmehr handelt es sich darum, dass der Evangelist von seiner klar ausgesprochenen Ansicht von den Aposteln nur unter der Bedingung wird abgewichen sein, dass er Entgegengesetztes von andersher entlehnte; und da nun Markus diese der Tendenz des Matthäus entgegengesetzten Stücke seinerseits in vollkommenem Zusammenhange enthält, so kann sie Matthäus nur von ihm entlehnt haben. Auch ausser den angeführten Fällen enthält Matthäus noch mehrere Proben von der Mangelhaftigkeit der Erkenntniss und des Glaubens der Jünger in Uebereinstimmung mit Markus (Matth. 16, 23; 17, 6. 17; 18, 1; 19, 25); jedoch lässt sich nur ein Fall anführen, in welchem Matthäus durch eine Abweichung von Markus sich mit der sonst stattfindenden Abhängigkeit von demselben in der Art verwickelt, dass eine deutliche Incongruenz der Darstellung an's Licht tritt. Die Bitte, welche die Zebedaiden bei Markus an Jesus richten (10, 35), lässt Matthäus (20, 20) von deren Mutter aussprechen. Nichtsdestoweniger ergeht Christi Antwort bei Matthäus wie bei Markus an die Jünger selbst, und dient zum Beweise, dass nicht Markus die Betheiligung der Mutter an der Scene weggelassen, sondern dass Matthäus sie hinzugesetzt hat, gemäss seinem Interesse, die Einsicht und Gesinnung der Jünger möglichst hoch zu stellen.

3) Das Markusevangelium trägt ferner einen selbstständigen und eigenthümlichen Charakter in den ihm einverleibten Citaten aus dem A. T. Diejenigen, welche in den Reden Jesu und der übrigen handelnden Personen vorkommen, gehen sämmtlich auf die LXX zurück, so dass die Abweichungen, welche stattfinden, nur als gedächtnissmässige Freiheiten erscheinen, welche das allgemeine Urtheil nicht aufheben. Vom Verfasser selbst werden nur zwei Stellen des A. Ts. im Eingange der Schrift allegirt, eine dritte, welche Cap. 15, 28 sich findet, kommt als durch die ältesten Handschriften nicht bezeugte Interpolation nicht in Betracht. Von jenen beiden entspricht 1, 3 (Jes. 40, 3) ebenfalls dem Texte der LXX, dagegen ist die andere 1, 2 (Mal. 3, 1) gegen die LXX aus dem hebräischen Texte übersetzt. Ob diess der Verfasser selbst gethan, oder ob er sie von andersher entlehnt hat, ist aus seinem eigenen Texte nicht zu entscheiden, während die Anhänger der Griesbach'schen Hypothese die Quellen dieser Citate, wie der ganzen Geschichte des Markus, in

Digitized by Google

Matthäus und Lukas sehen. Ewald (drei Evangelien S. 154) hält die beiden Verse im Markus nicht für ursprünglich, doch ohne genügende geschweige zwingende Gründe anzuführen. Denn wenn im ersten Verse eine Ueberschrift vorliegt, so ist die Construction des zweiten und dritten als Vordersatz zum vierten ohne alle Schwierigkeit; und wenn auch Markus sonst nicht mehr solche Allegationen beibringt, so ist die Einführung des Täufers durch die auf ihn bezüglichen Worte der Propheten, als einzige Probe dieser Methode, völlig am Orte, um die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses sicher zu stellen, mit welchem derselbe demnächst auf Jesus hinweist, und diesen in seinen Wirkungskreis einführt. Im Vergleich mit jener sich gleichbleibenden Eigenthümlichkeit des Markus, die Citate aus dem A. T. nach der LXX mitzutheilen, welche durch jene eine, eigentlich ausserhalb seines Evangeliums stehende, Ausnahme nicht verdunkelt werden kann, bietet Matthäus eine aus ihm selbst nicht zu ordnende Mannigfaltigkeit von Schattirungen in seinen alttestamentlichen Citaten, die theils rein nach dem hebräischen Text oder nach der LXX, theils aus beiden gemischt sind, so dass bald jener, bald dieser das Grundgepräge des Ausdruckes liefert. Bleek (Beiträge zur Evangelienkritik S. 57), glaubt die Citate durch die Beobachtung sichten zu können, dass die dem Contexte der Reden angehörigen ohne Rücksicht auf den hebräischen Text mehr oder weniger von der LXX abhingen, dagegen die dem Evangelisten eigenen mehr oder weniger genau auf den hebräischen Text zurückwiesen; und de Wette (Einl. ins N. T. 5. Aufl. S. 181) ist dieser Ansicht beigetreten. Dagegen erheben Ebrard (wissensch. Kritik der evang. Gesch. 2. Aufl. S. 765) und Delitzsch (a. a. O. S. 463) Einspruch, mit dem Bemerken, dass unter den Allegationen des Evangelisten wenigstens Matth. 1, 23 der LXX entspräche, unter den übrigen Citaten aber auch nicht alle selbstständige Rücksicht auf das hebräische Original (z. B. 22, 24) mangele. So unläugbar die Richtigkeit dieser Einwendungen ist, so glauben wir doch Bleeks Beobachtung und die daraus fliessenden Folgerungen für die Composition des Matthäusevangeliums im Wesentlichen aufrecht halten zu können. Zu diesem Zwecke bedürfen wir aber einer genaueren Scheidung der beiden Klassen von Citaten, als welche von den genannten Forschern dargeboten wird. Dem Evangelium gehören ohne Zweifel die mit ἵνα πληρωθῇ u. drgl. angeführten Citate:

Digitized by Google

1, 23; 2, 15. 18 (23); 4, 15; 8, 17; 12, 18—21; 13, 35; 21, 5; (27, 9) — von denen die beiden eingeklammerten für unsern Zweck nicht in Betracht kommen, weil das A. T. nichts ihnen Entsprechendes enthält. Dagegen ist das Citat in Cap. 2, 6, welches von den genannten Kritikern in die obige Reihe aufgenommen wird, aus dem Munde der Synedristen und nicht aus der Reflexion des Evangelisten mitgetheilt, gehört also in die andere Klasse. Andererseits gehört das Citat 3, 3, welches Bleek und Ebrard in die zweite Klasse verweisen, zu den Bemerkungen des Evangelisten, wie Delitzsch richtig geltend macht. Von diesen Stellen entsprechen dem hebräischen Texte genau und vollständig drei: 2, 15; 8, 17; 13, 35, indem die LXX gänzlich oder theilweise vom hebräischen Texte abweicht. Folgende vier; 2, 18; 4, 15; 12, 18—21; 21, 5 fussen auf dem hebräischen Texte, doch so, dass der eigenthümliche Ausdruck der LXX einen untergeordneten Einfluss auf die Gestalt der Citate ausgeübt hat. Dagegen entsprechen der LXX genau die zwei Citate: 1, 23; 3, 3. — Von der anderen Klasse, d. h. den Citaten, welche in die Reden eingeflochten sind, muss man zunächst die der Bergpredigt angehörigen als irrelevant bei Seite setzen, weil in ihr die Gebote nicht aus dem Gesetze, sondern aus der pharisäischen Tradition angeführt werden, und darf sich desshalb nicht wundern, dass 5, 31. 33 weder mit dem hebräischen Texte noch mit der LXX sich genauer berühren. Ebenso ist bei manchen kürzeren Sätzen kein Unterschied zwischen ihrer Abstammung aus dem hebräischen oder griechischen Bibeltexte zu entdecken. Die Mehrzahl der dieser Klasse angehörigen Citate geht aber entschieden wörtlich, oder mit unbedeutenden gedächtnissmässigen Abweichungen auf die LXX zurück. Stellen, welche Abhängigkeit vom hebräischen Texte verrathen, sind nur wenige. Durchaus entspricht demselben Cap. 11, 10, überwiegend 2, 6, ein untergeordneter Einfluss desselben zeigt sich 22, 24 in dem Worte *ἐπιγαμβρεύσεις*. Dagegen entspricht das Citat 26, 31, welches Delitzch als selbstständige Uebersetzung aus dem Grundtexte ansieht, ebenso auch der L.A. des alexandrinischen Codex der LXX, und 22, 37, welches Ebrard unabhängig von der LXX glaubt, entspricht den verschiedenen Lesarten derselben genauer als dem Grundtexte[1]) Aus dieser Erörterung geht nun freilich hervor, dass

1) Dass Cap. 4, 10 anstatt des Wortes der LXX *φοβηθήσῃ* das

Bleeks Beobachtung nicht ganz genau war, aber zugleich auch, dass Ebrard und Delitzsch vergebens den Klassenunterschied der alttestamentlichen Citate im Matthäus zu verwischen suchen. In der ersten Klasse finden wir neben sieben mehr oder weniger auf dem hebräischen Texte fussenden Citaten zwei mit der LXX übereinstimmende; in der zweiten Klasse neben einer viel grösseren Zahl solcher, die von der LXX abhängen, drei verschieden abgestufte Ausnahmen. Und diese Ausnahmen werden nicht hindern, Bleeks Folgerungen (a. a. O. S. 58) beizutreten, dass der Verfasser des Matthäusevangeliums, der seinerseits mit dem A. T. im Grundtext umzugehen verstand, für den Hauptstoff seiner Schrift schriftliche Quellen benutzt hat, welche durch die ihnen einverleibten Citate aus der LXX sich von der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des Verfassers unterscheiden. Es liegt uns nur ob, die anerkannten Ausnahmen von jenen schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten zu erklären, und hiezu wird das Evangelium des Markus den Schlüssel darbieten, dessen Citate sich sämmtlich auch im Matthäusevangelium finden. Wenn wir nun von der Kindheitsgeschichte absehen, mit welcher sich ja Markus nicht berührt, so gehören dem Haupttheile des Matthäus von den angeführten Ausnahmen folgende drei an: 3, 3, wo der Verfasser gegen seine Gewohnheit eine Allegation aus der LXX anführt; dagegen 11, 10, wo ein Jesu in den Mund gelegtes Citat ausnahmsweise dem hebräischen Text entspricht, und 22, 24, wo eine untergeordnete Rücksicht auf den hebräischen Text eingeflochten ist. Der letztere Fall steht an Wichtigkeit den beiden andern Fällen nach, diese beiden Citate aber, welche innerhalb des Haupttheiles des Matthäus die unverkennbaren Regeln der Citation durchkreuzen, sind dieselben, welche Markus aus seiner Reflexion zur Einleitung seines Evangeliums anführt. Ist nun anzunehmen, dass Markus in der Art die alttestamentlichen Citate aus Matthäus geschöpft hat, dass er in den dem Contexte der Reden angehörigen alle Beziehungen auf den hebräischen Text vermied (er hat auch 12, 19 nicht

---

Wort προσκυνήσεις steht, erklärt sich durch die Beziehung auf V. 9. — Ich bemerke noch beiläufig, dass die Uebereinstimmung der Citate mit der LXX häufig nicht dem Texte des vaticanischen, sondern dem des alexandrinischen Codex gilt, worüber Credners Beiträge 2. Th. näheren Aufschluss geben.

Digitized by Google

das Wort ἐπιγαμβρεύσεις Matth. 22, 24), und die einzige derartige Stelle, die er aufnahm, in die Vorrede verwies, oder rühren die Ausnahmen bei Matthäus aus seiner Abhängigkeit von Markus her? Nach dem kritischen Grundsatze, dass diejenige Darstellung die primäre ist, welche in sich übereinstimmt und keine Abweichungen und Ausnahmen darbietet, diejenige aber sekundär, welche neben einem klar ausgesprochenen Charakter Ausnahmen und Widersprüche mit sich führt, können wir uns nur dafür entscheiden, dass Matthäus von Markus abhängig ist. Bei Markus steht das einzige Citat, welches dem hebräischen Text entspricht, ausserhalb des Contextes der evangelischen Geschichte neben einer aus der LXX entlehnten Stelle, kann also den Gesammteindruck seines Verhältnisses zum A. T. nicht stören; wenn aber diese beiden Stellen bei Matthäus im Widerspruch mit seiner Methode sich vorfinden; so ist darin ein fremder Einfluss zu erkennen, der kein anderer als der des Markusevangeliums sein kann. Diess muss also eine der Quellen des Matthäus sein, welche Bleek auf Grund seiner im Wesentlichen richtigen Beobachtung postulirt, welche durch die von uns gegebene Erklärung der ihr widersprechenden Erscheinungen noch viel mehr bestätigt wird. Unter 17 den beiden Evangelien gemeinsamen Citaten stimmen 10 wörtlich überein, 4 enthalten unwesentliche Abweichungen (Matth. 15, 4; 19, 5; 22, 37; 27, 46, vgl. Mark. 7, 10; 10, 7. 8; 12, 29. 30; 15, 34), nur bei drei Stellen sind die Abweichungen bedeutender. Nämlich die Citate bei Matth. 13, 14. 15; 19, 18. 19 schliessen sich der LXX genauer an, als bei Mark. 4. 12; 10, 19, ein Umstand, der die Abhängigkeit des Matthäus von Markus nicht aufhebt, und in dem Citat Matth. 22, 24 vgl. mit Mark. 12, 19 findet sich die mehrfach erwähnte Rücksichtnahme auf den hebräischen Text, die nicht auffallen kann, da ja der Verfasser des Matthäus durch die in seinem Sinne angeführten Citate seine Bekanntschaft mit dem hebräischen Texte beweist. In den Parthieen des Matthäus vom dritten Capitel an, welche sich nicht mit dem Markusevangelium decken, sind die den Reden eingewebten Citate ebenfalls der LXX gemäss, nur in die Vorgeschichte fallen die beiden übrigen Ausnahmen, dass in dem Texte ein Citat (2, 6) dem hebräischen Texte, und unter den Allegationen des Erzählers eins (1, 23) der LXX entspricht. Wir müssen annehmen, dass der Verfasser die erstere Stelle in seiner Quelle fand, die

Digitized by Google

ihrem ganzen Charakter nach mit den anderen Quellen seines Evangeliums nicht zu vergleichen ist. Dass er aber für das Citat 1, 23 ausnahmsweise sich auf die LXX stützte, ist einfach daraus zu erklären, dass nur diese Uebersetzung den messianischen Sinn von Jes. 7, 14 klar darbietet, während ja bekannt ist, dass die Juden auf Grund des hebräischen Textes denselben bestritten [1]).

Wir glauben an diesen Proben gezeigt zu haben, dass dem Evangelium des Markus schriftstellerische Eigenthümlichkeit nicht mangelt, und dass deren Vergleichung mit den Parallelen namentlich zunächst mit Matthäus die Griesbach'sche Hypothese durchaus nicht begünstigt. Freilich entbehrt das Evangelium eines solchen dogmatischen Typus, wie ihn Matthäus und Lukas unverkennbar tragen, aber wenn man bedenkt, wie in diesen Schriften gerade die dogmatischen Tendenzen zur Verdunkelung oder Verkürzung des geschichtlichen Bildes Christi beitragen [2]); so kann die vorgebliche dogmatische Indifferenz des Markus durchaus nicht als Merkmal sekundären Charakters, sondern nur als Kennzeichen höheren geschichtlichen Werthes erscheinen. Wir müssen uns begnügen, mit jenen Erörterungen, die, wie wir glauben, einzig richtige Methode der Untersuchung über die Verwandtschaft der Evangelien anschaulich gemacht zu haben, deren allseitige Durchführung allein die Grundlage für die Vergleichung der Evangelien im Einzelnen gewährt. Schon Sommer hat hierüber sehr beachtenswerthe Bemerkungen in der Vorrede zu seinen synoptischen Tafeln niedergelegt, welche, wie es scheint, viel zu wenig gekannt sind; und wir sehen der Erfüllung des eben daselbst gegebenen Versprechens einer allseitigen und umfassenden Untersuchung der Verwandtschaft der Evangelien mit dem Vertrauen entgegen, dass durch sie die Entscheidung der wichtigen und schwierigen Frage sehr erheblich gefördert werden wird.

Für die Behandlung des Markus bei seiner Vergleichung mit den beiden anderen Evangelien im Einzelnen muss ich aber noch eine Rücksicht in Anspruch nehmen, nämlich dass man ihn nicht

1) Vgl. Credner, Beiträge 2. Th. S. 197.

2) Man bedenke z. B. den Ausspruch Christi bei Matth. 15, 24 im Vergleich mit Mark. 7, 27, und dann bei Lukas die Auslassung des principiellen Einganges der Bergpredigt.

Digitized by Google

nach dem *textus receptus* beurtheile, in welchem seine eigenthümliche Ausdrucksweise vielfach nach den Parallelstellen verändert ist, wodurch der Schein der Unselbstständigkeit und Abhängigkeit vielfach auf Markus geworfen wird. In Beziehung auf Mark. 6, 14. 16, in welcher Stelle DE WETTE (Einl. S. 169) bei der gewöhnlichen Lesart ἔλεγεν (v. 14) eine aus der Benutzung der beiden Gewährsmänner zu erklärende gedankenlose Wiederholung erkennt, vertheidigt BAUR selbst (a. a. O. S. 79) die Lachmann'sche, freilich nur durch Cod. B. gestützte L.A. ἔλεγον, welche zwar TISCHENDORF nach seinen Principien nicht in den Text aufgenommen hat, in welcher dagegen auch Ewald die dem Zusammenhange allein angemessene Form anerkennt. Aber bei einer anderen Stelle benutzt Baur den *textus receptus* zur Darlegung der Abhängigkeit des Markus von Lukas, deren Schein völlig verschwindet, wenn man auf die sichersten Zeugnisse für die Stelle zurückgeht. Lukas (4, 32) schildert den Eindruck des ersten Auftretens Jesu in Kapernaum mit den Worten: *καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ*, und nachdem die Austreibung eines Dämon erfolgt ist, heisst es V. 36: *συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες· τίς ὁ λόγος οὗτος, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασιν καὶ ἐξέρχονται.* Baur (S. 10) bemerkt, dass unter dem *λόγος* in diesem Verse der Befehl Jesu an den Dämon (v. 35) zu verstehen sei, fügt aber richtig hinzu, dass die Wahl desselben Ausdruckes, welcher vorher die Lehrthätigkeit Christi bezeichne, den Gedanken dahin verschärfe, dass die Lehre und das Gebot an den Dämon Aeusserungen derselben Kraft seien. Im Vergleich hiemit erscheint es allerdings wie ein unklarer Nachklang aus Lukas, wenn Markus in der Parallelstelle (1, 22) erst sagt: *καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς*, und dann die Worte der Leute nach der Dämonenaustreibung so angibt: *τί ἐστι τοῦτο; τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὕτη, ὅτι κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ* (v. 27). Das Verhältniss dieser Satzglieder lässt keinen angemessenen Sinn zu und diese Verwirrung scheint nur darauf zu beruhen, dass Markus, nachdem er im ersten Verse das Wort *λόγος* des Lukas mit *διδαχή* vertauscht hat, dasselbe auch im zweiten Verse gethan hat. Jedoch bieten die *Codices* gerade in diesem Verse eine Menge Va-

Digitized by Google

rianten, und so sehr dieselben von einander abweichen, so ist gerade das ὅτι, welches die Satzglieder sinnlos verbindet, von den besten Zeugnissen verlassen, und sein Eintreten in den Text aus Wiederholung des gleichklingenden αὕτη, welches vorhergeht, zu erklären. Ich kann es unentschieden lassen, ob nun auch diess Wort und die Frageform des zweiten Satzgliedes herauszuwerfen, und mit Lachmann zu lesen ist: τί ἐστι τοῦτο; διδαχὴ καινὴ· κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασιν τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει; jedenfalls wird aber durch die von Ewald (S. 195) vorgeschlagene L.A.: διδαχῇ καινῇ κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι ἐπιτάσσει, derselbe mangelhafte Sinn auch in die kürzere Satzform hineingebracht, welcher den recipirten Text dieser Stelle als in sich unmöglich darstellt. Wenn aber doch das ὅτι mit Recht aus dem Texte gewiesen ist, so dürfte die Stelle in ihrer Abweichung von Lukas keineswegs mehr das Merkmal der Abhängigkeit von demselben an sich tragen.

Zu den schwierigsten Punkten, welche die Evangelienlitteratur darbietet, gehört der Schluss des Markusevangeliums Cap. 16, 9—20, welcher, wenn er ächt ist, die Griesbach'sche Hypothese unläugbar begünstigt, da man wohl schwerlich mit Hilgenfeld (S. 86) die mit Mark. 16, 9—14 parallelen Erzählungen des Johannes und Lukas für Erweiterungen jener kurzen Sätze, sondern diese trotz der kleinen Zuthaten nur für ein Excerpt aus jenen Evangelien halten darf. Aber nicht nur die äusseren Zeugnisse, sondern auch die eigenthümliche Sprachfarbe[1]), so wie die Incongruenz, dass die Hinweisung der Jünger nach Galiläa (v. 7) keinen Erfolg zeigt, machen die Unächtheit dieses Abschnittes sehr wahrscheinlich. Wenn nun demnach anzunehmen ist, dass der ursprüngliche Schluss des Evangeliums verloren gegangen und der jetzt vorhandene nachträglich aus den anderen Evangelien zusammengestellt ist, so ist doch zu beachten, dass die letzten Verse 15—20 nicht, wie die vorhergehenden, Parallelen in den anderen Evangelien haben, und dass v. 19 bei Irenäus *adv. haer.* III, 10, 6, eine verhältnissmässig frühe Bezeugung geniesst. Also möchte das Urtheil der Unächtheit die ganze Stelle nicht in gleichem Maasse und mit gleichem Rechte treffen, wenn auch die letzten Verse ebenso wie die vorhergehenden Abweichungen vom

1) Vgl. Credner, Einleitung in's N. T. I, S. 106.

Digitized by Google

Sprachgebrauche des Markus darbieten. Das eben erwähnte Bedenken wird noch durch einen anderen Umstand bestärkt, den ich dem Urtheile der Sachverständigen vorzulegen mir erlaube, da er ganz sichere Folgerungen nicht gestattet, aber doch wichtig genug ist, um ihn auch in problematischer Gestalt zur Sprache zu bringen. Nämlich die *Acta Pilati*, welche dem *Evangelium Nicodemi* einverleibt sind, bieten in dessen 14. Cap. (Thilo p. 616 seq.) für Mark. 16, 15—19 ein Zeugniss von höherem Alter dar, als das des Irenäus für v. 19 ist. Daselbst wird erzählt, dass drei Männer, ein Priester, ein Schriftgelehrter und ein Levit nach Christi Auferstehung von Galiläa nach Jerusalem gekommen seien und den dortigen geistlichen Machthabern berichtet haben, *ὅτι εἶδον τὸν Ἰησοῦν καὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καθεζομένους εἰς τὸ ὄρος Μομφῆ καὶ ἔλεγε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* (nun folgen v. 15—18) *ἔτι τοῦ Ἰησοῦ λαλοῦντος τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἴδομεν αὐτὸν ἀναληφθέντα εἰς τὸν οὐρανόν*. Um zunächst festzustellen, dass dieses Stück wirklich in den alten *Acta Pilati* gestanden habe, berufe ich mich darauf, dass Tertullian in seinem Excerpte aus jener Schrift (*Apologeticus* 21) gerade auf diesen Punkt deutlich anspielt: *Cum discipulis quibusdam apud Galilaeam Judaeae regionem ad quadraginta dies egit, docens eos quae docerent. Dehinc ordinatis eis ad officium praedicandi per orbem, circumfusa nube in coelum est ereptus.* Die in diesen Sätzen berührte vierzigtägige Frist wird (l. c. cap. 15 p. 648) in den Worten des auferstandenen Jesus an Joseph von Arimathia angegeben: *ἕως τεσσαράκοντα ἡμερῶν μὴ ἐξέλθῃς ἐκ τοῦ οἴκου σου· ἰδοὺ γὰρ πορεύομαι εἰς τὴν Γαλιλαίαν πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου;* und in Beziehung auf die Wolke, welche Jesum den Blicken entzog, fügen die obengenannten Berichterstatter (cap. 16 p. 658) hinzu: *ἔτι καθεζομένου αὐτοῦ ἐν τῷ ὄρει Μομφῆ καὶ διδάσκοντος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἴδομεν νεφέλην ἐπισκιάσασαν αὐτὸν τε καὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· καὶ ἐπήρθη ἡ νεφέλη εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ηὔχοντο κείμενοι ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν*. Von den Angaben Tertullians ist nur diejenige, dass die vierzig Tage der Belehrung der Jünger gewidmet gewesen seien, nicht unmittelbar in dem uns vorliegenden Texte des *Ev. Nicodemi* ausgedrückt, diese Differenz hat aber keine Bedeutung. Da also durch sein Zeugniss feststeht, dass die ausgehobenen

Digitized by Google

Stellen den *Acta Pilati* ursprünglich angehören, so ist zu bemerken, erstens dass die letzteren Notizen wahrscheinlich aus der Apostelgeschichte geschöpft sind, dann, dass auch die Verse des Markus in jener Schrift gestanden haben, auf deren Anfang (v. 15) Tertullian deutlich anspielt. Mit diesem Zeugnisse ist nun aber der von dem jetzigen Texte des Markus abweichende, aber ebenfalls von Tertullian gewährleistete, Umstand verbunden, dass die Jünger die letzten Belehrungen des Herrn nicht in Jerusalem, als sie zum Mahle versammelt waren, sondern auf einem Berge in Galiläa empfangen. Der Name dieses Berges ist in den verschiedenen Varianten[1]) durchaus dunkel, aber die Verlegung dieser Scene nach Galiläa entspricht merkwürdigerweise ebenso genau der ursprünglichen Intention Jesu bei Markus 16, 7 (vgl. Matth. 28, 7. 16), als sie der durch die Schriften des Lukas dargebotenen Ansicht widerspricht. So sehr ich mich nun dahin neige, in der Angabe der *Acta Pilati* einen Fingerzeig auf die ursprüngliche Gestalt des Schlusses des Markusevangeliums zu erkennen, so werden Andere wohl vorziehen, die Darstellung der *Acta Pilati* aus Combination der Angaben des Matthäus und Markus zu erklären. Hiebei würde freilich der Name des Berges nicht erklärt werden, den ja auch Matthäus nicht nennt. Jedenfalls aber wird bei der Beurtheilung des Schlusses des Markus fortan jenes Zeugniss nicht ohne Berücksichtigung bleiben können, und indem wir uns aller weiteren Erörterungen enthalten, begnügen wir uns, auf diesen Punkt aufmerksam gemacht zu haben.

III. Das Lukasevangelium.

Auf das dritte Evangelium einzugehen, geben die vorliegenden Schriften weniger Veranlassung. Direkt beziehen sich auf dasselbe nur die Enthüllungen Ewalds, dagegen berühren die Untersuchungen von Hilgenfeld und Baur über das Evangelium Marcions die Frage nach der Entstehung der Schrift des Lukas zu nahe, und stehen in zu enger Verbindung mit einer früheren Arbeit von mir, als dass ich sie an diesem Orte übergehen dürfte. Die von mir vorgetragene Hypothese, dass nicht Marcion das Evangelium des Lukas geändert

1) *Μομφῆ, μαλήκ, μαμβήχ, μαμίλχ.* Vgl. Thilo zu der Stelle p. 618 sq.

Digitized by Google

habe, sondern dass sein Evangelium eine Vorstufe des kanonischen Lukas sei, sehe ich als durch Volckmar und Hilgenfeld widerlegt an. Wer die übertreibende Einseitigkeit bedenkt, mit welcher Hahn die hergebrachte Ansicht vertreten hat, wird es zu entschuldigen wissen, dass ich durch ihn zu der entgegengesetzten Einseitigkeit geführt wurde. Jedenfalls wird aber von meiner Darstellung das festzuhalten sein, dass Marcions Verfahren mit dem Lukas keine Sünde gegen den kirchlichen Kanon des N. T. war, der zu seiner Zeit noch nicht abgeschlossen gewesen sein kann, sondern dass Marcion mit demselben Rechte den Lukas verkürzte, welches man bei Markus in seinem vorgeblichen Verhältnisse zu Matthäus und Lukas gar nicht in Frage stellt. Das Verhältniss der beiden Texte wird nun aber durch Hilgenfeld, trotz seines Widerspruches gegen meine frühere Hypothese, dennoch nicht auf den alten Stand zurückgeführt, sondern er nimmt für einzelne Abweichungen des marcionitischen Textes von dem des Lukas die Priorität vor diesem in Anspruch (Evangelien Justins u. s. w. S. 469 f.) und begründet darauf die Annahme, dass das kanonische Evangelium doch erst nach Marcion seine gegenwärtige Gestalt gewonnen habe. Der weiteren Ausführung dieser Annahme ist der Anhang zu Baur's Schrift über das Markusevangelium gewidmet, und sie gewinnt durch ihn eine solche Erweiterung, dass das Zugeständniss der durch Marcion vorgenommenen Emendation im Vergleich mit den Consequenzen der neuen Ansicht als sehr indifferent erscheint. Baur bleibt doch dabei stehen, dass die letzte Redaktion des Lukas mit Beziehung auf Marcion, also in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, von dem Verfasser der Apostelgeschichte vorgenommen sei, und dass namentlich erst damals die beiden ersten Kapitel dem Evangelium hinzugefügt seien.

Es ist wahr, nicht bei allen Abweichungen der beiden Texte findet der Erklärungsgrund seine Anwendung, dass Marcion die seinem Systeme widersprechenden Stellen wegschaffte. Es bleibt eine ganze Reihe von Stellen übrig, welche theils hiegegen ganz gleichgültig sind, theils durch ihr Wegfallen oder ihre Veränderung den Lukastext von dem Vorwurfe, widerspruchsvoll und zusammenhangslos zu sein, befreien. Wenn aber einmal, wie ich Volckmar gegenüber zugeben muss, mein früherer Grundsatz, dass der bessere Zusammenhang den ursprünglicheren Text charakterisire, weder an sich

Digitized by Google

genügt, noch an dem vorliegenden Gegenstande rein durchgeführt werden konnte, so halte ich es für sehr gewagt, die Ansprüche an Marcions Evangelium zu theilen, und nach der einen Rücksicht anzuerkennen, dass Marcion das ihm vorliegende Lukasevangelium nach seinem System verändert habe, nach der anderen Rücksicht aber zu behaupten, dass er einen ursprünglicheren Text gehabt habe, als welcher im gegenwärtigen kanonischen Lukas durch eine letzte Redaktion gebildet sei. Erstens werden auf diesem Wege doch nicht alle Widersprüche und Unklarheiten in der Darstellung der Geschichte und der Reden von der Grundanlage des Evangeliums entfernt, und dann glaube ich in diesem Verfahren eine Abhängigkeit von dem Urtheile der Kirchenväter über die ganze Sache bemerken zu müssen, welche kritisch nicht gerechtfertigt ist. Wenn auch Tertullian erklärt, dass nur die Rücksicht auf sein System den Marcion bei seiner Verkürzung des Lukas geleitet habe, so ist ja bekannt, dass diess Urtheil nur eine Hypothese war, welche sich auf die falsche Auslegung der von Marcion beabsichtigten *emendatio evangelii* stützte. Da er gar keine eigene Erklärung Marcions beibringen konnte, dass derselbe das Evangelium des Lukas von allen, aber auch nur von den ihm widerstrebenden judaistischen Elementen reinigen wollte, so sind wir, da sich die Abhängigkeit seines Evangeliums von dem des Lukas nicht verkennen lässt, durch nichts verpflichtet, sein Verfahren in der Verkürzung und Veränderung des Lukas bloss nach jener Voraussetzung Tertullians zu messen, also alle diejenigen Abweichungen vom kanonischen Texte, bei denen keine Rücksicht auf Marcions System eingewirkt haben kann, anders zu beurtheilen, als die Stellen, die er seines Systems wegen notorisch gestrichen hat. Wir werden eben den Grundsatz, welchen Marcion bei seiner Bearbeitung des Lukas befolgt hat, über die ihm von Tertullian gegebene Fassung hinaus zu erweitern haben, obgleich freilich die unter den bekannten Gesichtspunkt nicht fallenden Abweichungen uns zu keinem allgemeinen und umfassenden Ausdruck eines Principes hinleiten, nach welchem Marcion verfahren haben müsste. Hiemit soll nicht ausgeschlossen sein, dass Marcion einzelne beachtenswerthe Lesarten erhalten hat, die aus dem kanonischen Texte verschwunden sind, aber mit Sicherheit wird man dahin nur die Abweichung im Herrengebet (Luk. 11, 2) rechnen können, welche durch einige andere Zeugen

Digitized by Google

bestätigt ist. Ebenso wird man nicht mit voller Sicherheit Marcion für die Lesart ἔγνω (Luk. 10, 22) und für den Satz μή με λέγε ἀγαθόν· εἷς ἐστιν ἀγαθὸς, θεὸς ὁ πατήρ (Luk. 18, 19) verantwortlich machen, und vielleicht ist die L.A. πάντας τοὺς δικαίους (Luk. 13, 28) auch mehr als willkürliche Aenderung. Jedoch für die anderen Fälle, welche Hilgenfeld (a. a. O. S. 469 f.) aufzählt, möchte ich diese Exception nicht geltend machen. Dass Marcion Luk. 5, 39 nicht gelesen hat, ist aus Tertullians Stillschweigen über diesen Vers nicht mit Sicherheit zu schliessen, und auch das Fehlen desselben in *Cod. D.* ist kein zuverlässiges Zeugniss gegen dessen Ursprünglichkeit bei Lukas. Ebenso wenig ist das Ausfallen von Luk. 13, 1 — 5 bei Marcion desshalb ein Zeichen von Ursprünglichkeit, weil dieser Abschnitt den Zusammenhang stört. Denn da sich dieser Gesichtspunkt als unhaltbar erwiesen hat, so kann weder in diesem Falle, noch bei Luk. 16, 17; 21, 18 die Priorität dem Texte des Marcion mit Sicherheit vindicirt werden. Aber man mag hierüber im Einzelnen anders denken, und den Kreis der in diese Klasse zu ziehenden Stellen enger oder weiter ziehen, wenn man nur nicht, wie Baur thut, daran die Ansicht knüpft, dass eine absichtliche Redaktion diese Eigenthümlichkeiten des bei Marcion erhaltenen ursprünglichen Textes verwischt habe. Um diesen Gedanken durchzuführen, zieht Baur noch andere Abweichungen zu den von Hilgenfeld als ursprünglich angesehenen heran, wir können uns aber nicht davon überzeugen, dass die frühere Hypothese auf diese Weise noch gehalten werden kann. Von den schon berührten Stellen bringt Baur bei der Abweichung in Luk. 16, 17 noch einen neuen Grund für ihre Ursprünglichkeit bei. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass dieser Vers nur mit Marcions L.A. τῶν λόγων μου einen klaren Sinn giebt, den der kanonische Text nicht gewährt. Nichts desto weniger wird man gerade an dieser Stelle nicht verkennen können, dass Marcion den Text aus dogmatischen Rücksichten corrigirt hat, da der bessere Zusammenhang keinen Hinweis darauf geben darf, welcher Text der ursprüngliche ist. Wir müssten nun aber ganz anders urtheilen, wenn es wahr wäre, was Baur (a. a. O. S. 199) geltend macht, dass Tertullian selbst die L.A. Marcions bestätige. Allerdings notirt derselbe die Abweichung des marcionitischen Textes vom gewöhnlichen nicht, sondern weist durch eine prophetische Parallele nach, dass er der dogmatischen

Digitized by Google

Tendenz seines Gegners nicht entspreche; aber dadurch macht er jene Lesart nicht zur seinigen. Es sind im Ganzen drei Stellen, in denen Tertullian die Abweichung des Textes Marcions von Lukas ausdrücklich als solche anmerkt, dagegen sechs, welche er im Excerpt abweichend von Lukas anführt, ohne sie als Abweichungen zu bezeichnen, und ohne sie desshalb als richtige Lesarten anzuerkennen[1]). Zu diesen gehört auch der besprochene Fall, wir werden also in demselben trotz des mangelhaften Zusammenhanges im kanonischen Texte nur eine dogmatische Correktur Marcions erkennen dürfen. Eine solche liegt auch in der Auslassung der Geschichte vom Einzuge in Jerusalem (Luk. 19, 29—48) vor, von der Baur (S. 206) selbst zugesteht, dass sie nicht im Sinne Marcions sein konnte. Dass der Widerspruch, welchen ich zwischen diesem Abschnitte und V. 11 früher nachgewiesen habe, nicht der Art ist, dass er die Geschichte aus dem ursprünglichen Zusammenhang ausschlösse, muss ich Hilgenfeld (S. 466) zugeben. Wenn nun Baur dennoch darauf besteht, dass die ganze Parthie eben wegen ihres Verhältnisses zu jenem Verse dem Zusammenhange des Lukas fremd sei, so muss ich daran erinnern, dass wenn einmal zugestanden ist, dass Marcion nach seinem dogmatischen Standpunkte das Evangelium an einigen Stellen geändert hat, der Beurtheilung dieser Stelle präjudicirt ist, und dass die nothdürftige Entbehrlichkeit des Abschnittes im ganzen Zusammenhange gegen seine Unbrauchbarkeit für Marcion nichts zu bedeuten hat, auch wenn der Widerspruch mit V. 11 schärfer wäre, als er nach Hilgenfelds Erörterung ist. So kann ich denn endlich auch der neuen Beurtheilung des Anfanges des Evangeliums nicht beistimmen, mit welcher Baur in ihm noch einen Stützpunkt für die Priorität des marcionitischen Evangeliums vor dem des Lukas zu gewinnen sucht. Volckmar[2]) hat schlagend nachgewiesen, dass die Schwierigkeiten, welche in der gegenwärtigen Anordnung und Darstellung von Luk. 4, 16—44 vorliegen, durch die in Marcions Text stattfindende Umstellung der Scene in Nazareth (v. 16—30) und der Scene in Kapernaum (v. 31—39) nicht so weggeräumt werden, dass diese Reihe sich als die ursprüngliche gegen jene erweise. In dieser Beobach-

1) Vgl. meine Schrift über das Evang. Marcions S. 46.
2) Theolog. Jahrbücher 1850, S. 126 ff.

Digitized by Google

tung liegt das stärkste Argument gegen meine frühere Hypothese, und auch Baur (S. 211) erklärt seine Zustimmung, unter der Bedingung, dass Marcions Text die angegebene Gestalt gehabt hätte. Aber eben diese Bedingung soll nach seiner jetzigen Beurtheilung des Quellenberichtes Tertullians nicht stattfinden. Man hat bisher jene Umstellung der Abschnitte des vierten Kapitels aus der Folge schliessen zu müssen geglaubt, in welcher Tertullian (*adv. Marc.* IV, 7. 8) den Inhalt des marcionitischen Textes erwähnt. Baur macht nun darauf aufmerksam, dass Tertullian im Eingange seines achten Kapitels wider seine Absicht, nur aus Marcions Text zu argumentiren, an das in seinem Texte (Luk. 4, 34) nicht vorhandene Prädikat *Ναζαρηνέ* eine polemische Bemerkung knüpft, in welcher er auch noch auf die ebenfalls von jenem nicht anerkannte Kindheitsgeschichte zurückblickt. Indem nun unmittelbar darauf Anspielungen auf die Scene in Nazareth (Luk. 4, 16—30) folgen, meint Baur, dass in denselben auch nicht Rücksicht auf den Text des Marcion, sondern ausnahmsweise auf den kanonischen des Lukas genommen werde, dass also Marcion den ganzen Abschnitt v. 16—30 nicht gelesen zu haben scheine. Hiedurch würde freilich der Text Marcions in ein ganz anderes, für seine Ursprünglichkeit günstigeres Licht treten. Aber ich halte diese Deutung der Darstellung Tertullians für gewaltsam und unrichtig, da mit jenen Anspielungen auf v. 16—30 die Rücksicht auf v. 40—44 zu eng verknüpft ist, als dass er nicht beide Abschnitte in unmittelbarer Folge in Marcions Evangelium gefunden haben müsste. Kann ich also auch diesem Versuche, die frühere Hypothese noch theilweise zu halten, nicht beitreten, so kann ich mich auch den weiteren Vorschlägen nicht anschliessen, welche Baur daran knüpft, namentlich, dass Marcion zwar den Abschnitt Cap. 3—4, 15 gekannt und mit Ausnahme der Zeitbestimmung (3, 1) weggeworfen habe, dass aber die beiden ersten Kapitel von dem spätesten Redaktor zum Evangelium hinzugesetzt seien.

Für die Erklärung der Quellen und der Entstehung des Lukas ist also von der auf das marcionitische Evangelium gegründeten Hypothese abzusehen; sehen wir, was Ewald in dieser Hinsicht darbietet.

Lukas weist uns im Eingange zu seiner Schrift selbst darauf hin, dass er viele Evangelienschriften als Quellen benutzt hat und

Digitized by Google

Ewalds Kritik verstösst wenigstens nicht gegen diesen einzigen äusseren Anhalt jeder Untersuchung hierüber, wenn er sieben Quellenschriften für Lukas nachweist, unter denen das Markusevangelium, nicht aber das des Matthäus sich befindet (Jahrb. II, S. 221). Ich muss nun aber gestehen, dass die Nachweisung dieser Schichten evangelischen Schriftthums zwar um ihres Urhebers willen interessant genug, jedoch zu subjektiv ist, als dass man positiv oder negativ daran anknüpfen könnte. Zur Charakteristik der Methode, durch welche Ewald in der Auffindung der verlorenen Litteratur geleitet wird, wüsste ich auch den treffenden Bemerkungen Baur's in seiner neuesten Schrift S. 153 ff. nichts hinzuzusetzen. Der Kritik wird doch nichts übrig bleiben, als den bescheidenen und umständlichen Weg der Vergleichung des Lukas mit Matthäus und Markus einzuschlagen, um zu ermitteln, ob und wie diese beiden von Lukas benützt sind, und die übrigen Quellen desselben dahingestellt sein zu lassen. Dass Markus von Lukas benutzt ist, und nicht umgekehrt, dürfte durch unsere Erörterungen über die Abhängigkeit des Matthäus von Markus sicher gestellt sein; wir müssen jedoch über diese Frage mit der Bemerkung hinweggehen, dass die Vergleichung jener beiden Evangelien im Einzelnen, wie sie Hilgenfeld angestellt hat, in ähnlicher Weise durch ihre Vergleichung im Ganzen unterbaut sein muss, wie wir eine solche zwischen Markus und Matthäus versucht haben. Die Abhängigkeit des Lukas von Markus springt auch leicht in die Augen, wenn man sich einmal von dem Werthe und der richtigen Stellung des Markus in der Evangelienlitteratur überzeugt hat. Eine schwierigere Erwägung erfordert aber die Frage nach der Abhängigkeit des Lukas von Matthäus, welche Ewald gänzlich in Abrede stellt, natürlich ohne die Gründe dieser Behauptung anzugeben. Diess ist sehr zu bedauern, weil man bei den Gründen, mit denen z. B. DE WETTE (S. 163 f.) sich für die Abhängigkeit entscheidet, sich wirklich nicht beruhigen kann, weil sie nur Einzelheiten betreffen, welche auch anders angesehen werden können. Die Schwierigkeit der Frage liegt aber eben darin, dass das Verhältniss beider Evangelien zu einander keine allgemeinen Gesichtspunkte für die Vergleichung ihrer Texte darbietet, und bei einem Zusammentreffen derselben immer die Möglichkeit sich geltend macht, dass Lukas die Quellen des Matthäus benutzt hat. Namentlich bietet die Anordnung der Erzählungen in beiden Evangelien keine

Digitized by Google

Handhabe für die Lösung jener Frage. Denn überall, wo die Reihenfolge bei Lukas und Matthäus die gleiche ist, stimmen auch beide mit Markus überein, wenn also beide von Markus abhängig sind, so beweist diese Erscheinung nichts für eine Abhängigkeit des Lukas von Matthäus. Auf Grund der Griesbach'schen Hypothese ordnet sich freilich diese Sache sehr einfach, indem das nicht aus Markus zu erklärende Zusammentreffen der Anordnung in Lukas und Matthäus auf die Abhängigkeit jenes von diesem hinweist. Von unserem Standpunkt aus kann jedoch nicht einmal die in beiden Evangelien gleiche Verbindung der Geschichte von der Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapernaum mit der Bergpredigt (Matth. 8, 5 ff. Luk. 7, 1 ff.), wobei keine Parallele des Markus stattfindet, zu einem Schlusse auf die Abhängigkeit des Lukas von Matthäus berechtigen, weil erstens nicht bewiesen werden kann, dass die Bergrede bei Lukas nur ein Auszug aus der matthäischen sei, und dann in der anderen Erzählung bei Lukas (7, 3—5) ein Zug vorkommt, der nicht aus Matthäus geschöpft ist. Sollte jedoch Lukas diese und andere mit Matthäus übereinstimmende Stücke aus andern Quellen geschöpft haben, so ist dennoch die Benutzung des Matthäus durch Lukas nicht abzustreiten. Ein Datum dafür scheint mir wenigstens unläugbar zu sein. Die alttestamentlichen Citate im Lukas sind mit einer Ausnahme aus der LXX; und diese eine Ausnahme (7, 27) ist jenes Citat aus Maleachi 3, 1, an welchem wir oben die Abhängigkeit des Matthäus von Markus erkannt haben. Wenn Matthäus (11, 10) dasselbe aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Einleitung des Markus in die Rede Jesu über den Täufer versetzt hat, so muss Lukas, der es in demselben Zusammenhang und mit denselben Worten wie Matthäus einführt, diese Rede gerade von Matthäus entlehnt haben. Durch diesen Umstand gewinnt die Betrachtung des Verhältnisses beider Evangelien einen festen Boden, von dem aus die weitere Untersuchung mit grösserer Sicherheit geführt werden kann, und vielleicht führt dieselbe auch zu einer genaueren Einsicht in Quellen, welche dem Matthäus und Lukas gemeinsam sind. Nur möge man nicht zu eilig aus dem besseren Zusammenhang, in welchem manche Redestücke bei Matthäus stehen, darauf schliessen, dass er die Quelle des Lukas für dieselben sei.

Digitized by Google

IV. Das Matthäusevangelium.

Ueber den inneren Charakter des ersten Evangeliums bieten die uns vorliegenden Schriften Nichts dar, und Referent muss es aus verschiedenen Gründen sehr bedauern, dass der verheissene zweite Artikel der Abhandlung von Delitzsch noch nicht erschienen ist. Da dieser Gelehrte die Annahme der Priorität des Markus verwirft (a. a. O. S. 492), so würden die von demselben verheissenen Beobachtungen über den Plan und die Gruppirungen des Matthäus uns jedenfalls zu einer umfassenderen Erwägung des Verhältnisses zwischen Markus und Matthäus geführt haben, in dessen Beurtheilung wir von ihm abweichen müssen. Obgleich nun aber die Hauptaufgabe vorherrschend in der Vergleichung der Evangelien liegt, so wollen wir darum doch die von Delitzsch in dem ersten Artikel seiner Abhandlung unternommene Beurtheilung der Tradition über Matthäus keineswegs gering schätzen. Die Kritik des N. T. darf nun einmal, wenn sie auch mit Nothwendigkeit dahin gewiesen ist, das Selbstzeugniss der Schriften über ihren Ursprung durch die Analyse derselben zu ermitteln, daneben die äusseren Zeugnisse nicht aus den Augen lassen. Und die Abhandlung von Delitzsch hat eben das Verdienst, durch die unbefangenste Revision der äusseren Zeugnisse für Matthäus das in's Licht gestellt zu haben, dass man nur durch die innere Kritik der Evangelien ihrem Ursprunge und Verhältnisse zu einander auf die Spur kommen kann. Während die ältesten von einander unabhängigen Zeugnisse des Papias und Pantänus auf eine hebräische Schrift des Matthäus hinweisen, also die griechische als Uebersetzung erscheinen lassen, trägt das erste Evangelium namentlich in den Citaten aus dem A. T. das Gepräge einer nur aus dem griechischen Sprachgebiete herstammenden Schrift. Dieser Widerspruch der inneren Kriterien mit den äusseren Zeugnissen führt also die Kritik dahin, sich nur an jene zu halten; und wir können den von Delitzsch gemachten Vermittlungsversuchen zwischen jenen beiden Seiten nicht beistimmen, weil ihre Erfolglosigkeit nicht zu verkennen ist. Unter den Datis, welche um der kirchlichen Tradition willen geprüft werden, gereicht das Hebräerevangelium des Hieronymus den Angaben des Papias und Pantänus nicht zur Unterstützung, da es notorisch aus dem Griechischen übersetzt ist; ebenso wenig wird

Digitized by Google

sich die von Delitzsch (S. 493) erwähnte Hoffnung, welche durch eine Mittheilung Tischendorfs erweckt ist, erfüllen, dass man unter den syrischen Manuscripten in London den grossen Proteus, das hebräische Evangelium besitze. Die dahin gehende Vermuthung hat sich, wie wir nach eingezogener Erkundigung glaubhaft versichern können, als irrig erwiesen. Auch der Umstand ist nicht entscheidend, dass der Talmud ein Zeugniss von dem Vorhandensein hebräischer Evangelien vor dem J. 130 ablegt (S. 467). Denn diese können ebenso gut aus dem Griechischen übersetzt, als die vorgebliche Urschrift des Matthäus gewesen sein, und die strengen Judenchristen, deren Kreise das apokryphisch erweiterte, in's Hebräische übersetzte Evangelium angehört, hatten um ihrer Trennung von der übrigen Kirche willen, schon sehr frühe Veranlassung, jenes Werk zu unternehmen [1]). Ferner ist bei Voraussetzung einer hebräischen Grundschrift des Matthäus schwer zu begreifen, dass sich nicht gerade diese bei den strengen Judenchristen erhalten hat, sondern dass dieselben einen hebräischen Text aus dem griechischen Evangelium gemacht haben. Zur Beseitigung dieses Einwandes, dessen Gewicht Delitzsch anerkennt, stellt er eine Vermuthung (S. 492) auf, der wir aber nicht beitreten können, weil sie sich gerade über das sicherste kritische Resultat auf diesem Gebiete kühn hinwegsetzt, nämlich über die Unmöglichkeit, dass unser griechischer Matthäus eine Uebersetzung aus dem Hebräischen sei. Delitzsch hat sich zu dieser Ansicht auf das Entschiedenste bekannt, wir müssen uns also billig wundern, wie er a. a. O. dieselbe der Voraussetzung eines hebräischen Urtextes aufopfern kann, gegen dessen Vorhandensein alle Umstände sprechen. Wenn diese Annahme sich nicht mit dem rein griechischen Charakter des kanonischen Matthäus vereinigen lässt, und wir sehen, dass auch Delitzsch diess nicht vermag, so muss das äussere Zeugniss der inneren Kritik weichen, und als Missverständniss angesehen werden. Wir sind natürlich um so weniger geneigt, den äusseren Zeugnissen hiebei ein entscheidendes Uebergewicht einzuräumen, als wir davon überzeugt sind, dass die Schrift des Matthäus auf der des Markus ruht. Dass nun unter den Quellen des Matthäus

1) Vgl. meine Schrift über die Entstehung der altkathol. Kirche S. 241.

Digitized by Google

eine hebräische Schrift gewesen sei, ist möglich, wir glauben es aber nicht verantworten zu können, diese Annahme als Ausweg vorzuschlagen, um den Zeugnissen der Späteren genug zu thun, da sie etwas ganz Anderes aussagen, als was hiemit zugestanden würde. Auch auf die Abstammung der vom Verfasser allegirten alttestamentlichen Citate aus dem hebräischen Texte wird sich keine Vermuthung über eine demselben vorgelegene hebräische Schrift begründen lassen, und so sehe ich keine Möglichkeit, die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Tradition über das erste Evangelium zu erhalten.

Wie weit uns die innere Kritik der Evangelien in der Untersuchung ihres Ursprungs führen wird, wissen wir nicht, bisher hat sie nur zu Hader und Zank geführt, darum können wir aber die Hoffnung nicht aufgeben, dass auf diesem Wege das Geheimniss wenigstens theilweise enthüllt werde, welches die Ursprünge des evangelischen Schriftthums umgibt, und welches durch die Traditionen der Kirchenväter nur vermehrt, aber nicht vermindert wird.

IV.

Das Wesen des Montanismus nach den neuesten Forschungen.

Von

Dr. Baur.

Der Montanismus gehört unter diejenigen Erscheinungen der ältesten Kirchengeschichte, deren Ermittlung die neueste kirchenhistorische Forschung zum besonderen Gegenstand ihres Fleisses und Interesses gemacht hat, bei welchen sie aber auch, je weniger sie es sich verdriessen liess, dieselbe Frage auf's Neue aufzufassen, ein um so befriedigenderes Resultat ihres Strebens aufweisen kann. Man darf mit Recht behaupten, dass man jetzt weit genauer und bestimmter, als diess noch vor wenigen Decennien der Fall war, zu sagen

Digitized by Google

weiss, was der Montanismus war, und wie er in den Entwicklungsgang der ältesten Kirche eingriff.

Die neueste Epoche einer gründlicheren und umfassenderen Bearbeitung des Feldes der Kirchengeschichte datirt sich von Neander und Giesseler. In Betreff des Montanismus ist die Neander'sche Darstellung der beste Maassstab, um an ihr die Fortschritte der neuesten Untersuchungen zu messen. Fragen wir daher zuerst, wie Neander den Montanismus in der ersten Ausgabe seines kirchenhistorischen Werkes [1]) aufgefasst hat, so kann das Bild, das er von demselben entwirft, im Ganzen kein sehr gelungenes genannt werden, wenn wir auch nur bei den allgemeinen Forderungen stehen bleiben, welche an eine solche Darstellung zu machen sind. Schon der Gesichtspunkt, unter welchen Neander den Montanismus stellt, ist einseitig. Er rechnet ihn zu der Geschichte der Auffassung und Entwicklung des Christenthums als Lehre und bezeichnet ihn als eine Verirrung der den Gegensatz zum Gnosticismus bildenden realistischen Richtung. Die Darstellung selbst zeigt aber, dass das Charakteristische des Montanismus keineswegs auf dem Gebiete des Dogma's liegt, und schon desswegen hier nicht zu suchen ist, weil der Montanismus, wie Neander selbst sagt, die in der ganzen Kirche anerkannte wesentliche Grundlehre des Christenthums gleichfalls als die unwandelbare Grundlage der kirchlichen Entwicklung anerkannte. Wie sich schon hierin die Unsicherheit der Neander'schen Auffassung zu erkennen gibt, so hängt damit wesentlich zusammen, dass Neander den Montanismus gar zu wenig aus dem allgemeinen geschichtlichen Zusammenhang der Zeiterscheinungen zu erklären weiss. Wenn auch durch den Montanismus nur einer einmal in der Zeit vorhandenen Geistesrichtung der Anstoss gegeben worden sein soll, so sieht doch Neander in ihm vorzugsweise eine für sich stehende, individuelle Erscheinung, und da nun der angebliche Stifter des Montanismus mit so vielen andern Sektenstiftern der ältesten Zeit vor allem diess gemein hat, dass wir über ihn so gut wie nichts wissen, so kann es keine mangelhafteren Data zur Construction des Wesens des Montanismus geben, als die wenigen apokryphischen Nachrichten, die wir über Montanus haben. Das Hauptgewicht legt Neander auf die

1) 1, 3. 1827. S. 870 f.

Digitized by Google

Localität, in welcher Montanus auftrat. Die alte phrygische Naturreligion hatte einen zur Schwärmerei und zum Aberglauben geneigten Charakter, es ist daher nur dieselbe phrygische Gemüthsart, die sich in den Ekstasen der Priester der Cybele und des Bacchus zeigt, die wir auch in den Ekstasen und Somnambulismen der Montanisten wieder finden. Dieses phrygische Naturelement hatte nach Neanders Ansicht einen so wesentlichen Einfluss auf die Entstehung des Montanismus, dass wir ihn gerade in demjenigen, was seine auffallendste Eigenthümlichkeit ist, in seinem ekstatischen Charakter nur für eine Einwirkung des Heidenthums auf das Christenthum halten können. Doch trat dem heidnischen Element auch ein specifisch christliches zur Seite. Eine der wenigen Notizen über Montanus sagt von ihm, er sei ein Neubekehrter gewesen. Als Neubekehrten also ergriff ihn ein solcher ascetischer Eifer, wie auch so Manche in dem ersten glühenden Eifer der Bekehrung alles irdische Gut hingegeben und einem streng ascetischen Leben sich geweiht haben, und zwar ergriff dieser Eifer den Montanus in einem Lande, in welchem der Chiliasmus besonders verbreitet war. Der ekstatische und ascetische Charakter des Montanismus wäre somit aus der Individualität seines Stifters erklärt, aber der Montanismus ist ja noch mehr, er wollte das Christenthum überhaupt reformiren. Es muss daher die Person des Montanus noch schärfer in's Auge gefasst werden, und in Ermanglung anderer Data ist es nun die psychologische Combination, welche uns vollends das Räthsel des Montanismus löst. Es ging nemlich auch bei Montanus, wie so oft in der Kirchengeschichte, nach dem alten Sprüchwort, dass, wo Gott sich einen Tempel baut, der Teufel sich eine Kapelle daneben baut. Die alte phrygische Natur trübte sein reinchristliches Gefühl, und er hielt für Eingebung des Geistes, was vom Fleische kam. Und da nun, wie Neander noch genauer weiss, keine besonnene christliche Seelsorger ihn vor der Vermischung des Lichts und der Finsterniss warnten und zur Nüchternheit zurückriefen, oder doch die Bewunderung der Menge, welche ihn als Propheten verehrte, mehr Eindruck auf ihn machte, so kam nun noch wahrscheinlich die gefährlichste Quelle aller Selbsttäuschungen und aller Schwärmerei, die Eitelkeit hinzu. Er gerieth in Zustände von Entzückungen, verkündigte neue Verfolgungen, forderte zum Märtyrerthum auf, schilderte die nahe bevorstehenden Strafgerichte

Digitized by Google

Gottes und die Seligkeiten des tausendjährigen Reichs, und endlich wollte er als ein von Gott für die ganze Kirche gesandter Prophet, als ein erleuchteter Reformator des ganzen kirchlichen Lebens angesehen sein, durch welchen die christliche Kirche zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit im Wandel erhoben werden sollte.

So liegt nun das Wesen des Montanismus in der Lebensgeschichte seines Stifters vor uns aufgeschlossen, aber wir haben in ihr auch ein ächtes Stück des Neander'schen Geschichtspragmatismus. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man dieser ganzen sogenannten genetischen Erklärung ihren Anspruch auf objektive geschichtliche Wahrheit geradezu bestreitet und sie für ein blosses Gewebe subjektiver Combinationen erklärt. Wer sich das Wesen des Montanismus nicht anders begreiflich machen kann, als auf diesem Wege, weiss über ihn so gut wie nichts. Wie individuell und zufällig erscheint hier alles, wenn es so sehr, wie es nach dieser Darstellung der Fall gewesen sein soll, nur an der Person des Montanus hängt, und wie lässt sich denken, dass, wenn Montanus eine so hervorragende und charakteristische Persönlichkeit war und einen so bedeutenden Einfluss hatte, um eine in den Entwicklungsgang der Kirche so tief eingreifende Erscheinung hervorzurufen, die Geschichte über ihn selbst so wenig überliefert hat, dass sein Name im Grunde eine ganz überflüssige Rolle in der Geschichte des Montanismus spielt! Es wäre ein Missverhältniss zwischen der Ursache und der Wirkung, das gegen die geschichtliche Analogie ist. An sich kann zwar unstreitig das Dunkel, das für uns auf der Geschichte des Urhebers des Montanismus liegt, kein Grund sein, die geschichtliche Bedeutung seiner Persönlichkeit in Zweifel zu ziehen, sollen wir aber ungeachtet des Stillschweigens der Geschichte eine solche persönliche Bedeutung, wie sie Neander für Montanus in Anspruch nimmt, in ihm wenigstens voraussetzen, so wären wir zu dieser Voraussetzung doch nur dann berechtigt, wenn die mit seinem Namen verknüpfte Erscheinung ein ganz anderes individuelles Gepräge hätte, als diess wirklich ist. Das Eigenthümliche des Montanismus ist ja aber gerade diess, dass er durchaus aus Elementen besteht, die über die Person seines angeblichen Stifters hinausgehen und unabhängig von ihr ihre Wurzel in dem allgemeinen geschichtlichen Zusammenhang der Erscheinungen der ältesten Kirche haben. Construirt man daher das Wesen des Montanismus aus der Individualität seines an-

Digitized by Google

geblichen Stifters, wie man sich dieselbe nach den wenigen Notizen über ihn denken zu müssen glaubt, so übersieht man, dass seine Person in jedem Fall nur die zufällige Trägerin von Erscheinungen ist, deren eigentliche Bedeutung wir uns nicht aus ihm, sondern nur aus dem ganzen geschichtlichen Zusammenhang, in welchen er selbst hineingehört, erklären können.

Auf eine so unsichere, in der Luft schwebende Grundlage baute Neander seine Auffassung des Montanismus. In der Darstellung seiner einzelnen Lehren kommt nun zwar alles zur Sprache, was zum Wesen desselben gehört, aber es wird auch nur äusserlich das Eine an das Andere gereiht. Voranstellt Neander die Behauptung des Montanismus von einem stufenmässigen Fortschreiten der Kirche nach einem allgemeinen Gesetze der Entwicklung vom Reiche Gottes. Dieser Begriff von einer fortschreitenden Entwicklung der Kirche habe die Montanisten von der einen Seite zu einem ächt evangelischen Gegensatz gegen eine engherzige und steife, am Aeusserlichen klebende kirchliche Richtung veranlasst. Sie haben, indem sie nur die Unwandelbarkeit der dogmatischen Ueberlieferung gelten liessen, das Wandelbare und das Unwandelbare der kirchlichen Einrichtung mehr von einander zu unterscheiden gewusst und behauptet, dass die kirchlichen Einrichtungen nach den Bedürfnissen der Zeiten durch die fortschreitenden Belehrungen des Paraklets verändert und verbessert werden können. Auf der andern Seite aber sei der Montanismus noch mehr, als der kirchliche Katholicismus, selbst in die Verwechslung des alt- und des neutestamentlichen theokratischen Gesichtspunktes verfallen, sofern er behauptete, dass durch Propheten, welche auf eine ausserordentliche Weise vom heiligen Geist erweckt und erleuchtet wurden, vermittelst einer Ergänzung des apostolischen Unterrichts die Kirche weiter fortgebildet werden müsse. Dabei sei der Begriff der Montanisten von der Beschaffenheit dieses neuen Prophetenthums und der Wirkungsweise des heiligen Geistes bei denselben noch besonders eigenthümlich gewesen. Da jedoch die Vervollkommnung des christlichen Wandels, welche der Montanismus begründen wollte, nicht von innen heraus aus dem Wesen des Christenthums abgeleitet worden sei, sondern auf neuen, von einer äussern Auctorität kommenden Geboten habe beruhen sollen, so habe diese vorgebliche Vervollkommnung der christlichen Sittenlehre in der That nur eine Abirrung von dem wahren Wesen derselben sein können.

Digitized by Google

In diesen Sätzen ist das Wesentliche der Neander'schen Darstellung des Montanismus enthalten, aber was ist er denn nun principiell? Sind es Richtungen so verschiedener Art, die in ihm einander entgegenstehen, was hält sie zusammen, worin haben sie ihren Einheitspunkt? Ist der Montanismus vor allem der Trieb zur Vervollkommnung des christlichen Wandels und von da aus erst zu seinem neuen Prophetenthum in dieser eigenen Form fortgeschritten, oder ist dieses Prophetenthum das Ursprüngliche und Unmittelbare seines Wesens und jene praktische Richtung das Sekundäre? Ist er wesentlich Prophetie oder Ascese, mehr dem alten oder dem neuen Testament zugewandt, mehr äusserlich oder innerlich? So lange man darüber nicht im Reinen ist, hat man auch noch keine klare Einsicht in das Wesen des Montanismus. Wollte man nun auch, da in jedem Fall das Eine so gut wie das Andere zu ihm gehört, das Eigenthümliche der Individualität des Montanus eben darin finden, dass sich in ihm diese verschiedenen Richtungen zur Einheit zusammengeschlossen haben, so muss man nicht nur auch so wieder fragen, welches der beiden Elemente das in ihm überwiegende und bestimmende war, sondern es dringt sich auch uns um so mehr die Ueberzeugung auf, dass man hier überhaupt nicht bei dem rein Persönlichen stehen bleiben kann, da sich nicht annehmen lässt, dass Richtungen, die zuvor schon in den Erscheinungen der ältesten Kirche so bedeutend hervortreten, sich nur so zufällig in einem einzelnen Individuum zu einer neuen Form vereinigt haben. Auch Neander konnte diesen Gesichtspunkt nicht ganz unbeachtet lassen, aber warum bemerkt er nur in einer unter den Text gesetzten Anmerkung: „Nicht alle Lehren, welche die montanistische Partei hervorhob, waren ihr ganz eigenthümlich, es waren oft nur seit längerer Zeit vorhandene, in der Kirche gerade damals circulirende Ideen, welche von den Montanisten auf die Spitze gestellt wurden, eben dadurch aber auch eine Opposition hervorriefen?“ — Gerade dieses Allgemeine, zuvor schon Vorhandene, das wir uns als die wesentliche Voraussetzung des Montanismus, wie er sich im Geiste seines angeblichen Urhebers gestaltete, denken müssen, wäre vor allem zu erforschen gewesen. Es zeigt sich uns aber in dem Gesichtspunkt, unter welchen Neander den Montanismus gestellt hat, nur der seiner Auffassungsweise überhaupt anhängende Mangel, dass sie dem Zufälligen, Persönlichen,

Digitized by Google

allen jenen Motiven, die nur aus der Subjektivität der handelnden Personen entspringen, einen zu überwiegenden Einfluss einräumt, und ihnen gegenüber die objektiven Momente des geschichtlichen Entwicklungsgangs zu wenig in ihrer wahren Bedeutung hervortreten lässt. Diese Neander'sche Eigenthümlichkeit kann, so weit sie hier in Betracht kommt, auf keinen sprechenderen Ausdruck gebracht werden, als in dem Gedanken, welcher am Ende der Neander'schen Darstellung des Montanismus im Rückblick auf ihren Anfang dem Leser sich aufdringen muss, dass das ganze Aergerniss, das Montanus durch seine aus Eitelkeit hervorgegangene Schwärmerei gegeben hat, der christlichen Kirche hätte erspart werden können, wenn zur rechten Zeit christlich-seelsorgerlich auf ihn eingewirkt worden wäre. Solche Betrachtungen, bei welchen man eigentlich wünscht, die Erscheinungen, die man erforschen und erklären soll, möchten lieber nicht da sein, kann man nur haben, wenn man in der Geschichte vorzugsweise nur das Walten der Individuen und den Spielraum ihrer subjektiven Willkür erblickt.

Die tiefer gehende Erforschung des Montanismus begann erst mit der Schwegler'schen Schrift[1]), in welcher derselbe in einer ganz andern Gestalt und Bedeutung erschien, als bei Neander. Die Verschiedenheit des Standpunkts und der Anschauungsweise fällt sogleich in die Augen. Das Persönliche und psychologisch Subjektive, das bei Neander in den Vordergrund gestellt ist und eine so bedeutende Rolle spielt, tritt bei Schwegler ganz zurück. Auf die Person des Montanus wird von Schwegler für die Auffassung und Würdigung des Montanismus so wenig ein besonderes Gewicht gelegt, dass erst am Schlusse der ganzen Untersuchung noch von ihm die Rede ist, und in Erwägung der so unsichern und verdächtigen Ueberlieferungen sogar die historische Existenz des apokryphischen Mannes in Frage gestellt wird. Man kann ihn hier ohne Bedenken fallen lassen, da sich aus der Gesammtauffassung des Montanismus ergibt, dass er überhaupt keinen Stifter, am wenigsten eine schöpferische Individualität postulirt, und dass man nur, als er erst zur Secte geworden war, rückwärts sehend das Bedürfniss haben konnte, ihm

1) Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts. Tübingen 1841.

Digitized by Google

einen Urheber zu geben. Die Aufgabe ist demnach hier, den Montanismus aus sich selbst und aus seinem geschichtlichen Zusammenhang zu erklären. Ehe man aber fragen kann, wie er entstanden ist, muss man vor allem wissen, was er überhaupt ist. Den Charakter des Montanismus fasst daher die Schwegler'sche Schrift zuerst in's Auge und ihre Darstellung hat, wie leicht zu sehen ist, den entschiedenen Vorzug vor der Neander'schen. Was bei Neander ohne eine klare Anschauung des innern Zusammenhangs der einzelnen Theile auf verschiedenen Punkten auseinander liegt, ist bei Schwegler von der Gesammtanschauung des Ganzen aus übersichtlich geordnet und zur Einheit verknüpft. Den Mittelpunkt des Montanismus bildet die Idee eines stufenmässigen Fortschritts und einer endlichen Vollendung der Kirche, die durch neue übernatürliche Offenbarungen des Paraklet vorbereitet und herbeigeführt werden soll. Das Princip des Montanismus ist der Paraklet als Offenbarungsprincip, der Zweck der parakletischen Offenbarungen geht aber nicht auf die christliche Wahrheit als Lehre, sondern auf die äussere Seite des religiösen Lebens: der Paraklet ist Gesetzgeber der Kirche in Beziehung auf die Disciplin, doch ist er weniger ein Stifter des Neuen als ein Wiederhersteller des ursprünglich Alten, die Form seiner Offenbarungen ist die Ekstase. Nachdem Schwegler die Stufen der montanistischen Heilsökonomie bestimmt und die geschichtliche Periodentrias als die Wesenstrias der montanistischen Trinitätslehre nachgewiesen hat, geht er auf die Lehre von der Kirche als dem Reiche des Paraklet über, und es ist nun in dem darauf sich beziehenden Abschnitt der Ort, wo die wichtigsten Lehren und Grundsätze der Montanisten über das sittlich-religiöse Leben ihre Stelle finden. Soll die vom montanistischen Begriff der Kirche geforderte Unterscheidung der Psychiker und Pneumatiker, soll die Idee des allgemeinen Priesterthums nicht eine unberechtigte sein, so darf auch das Merkmal der Heiligkeit, das den Begriff der Kirche konstituirt, nicht blosses Postulat bleiben, sondern muss im Leben der Kirche eine Gestalt gewinnen. Heiligkeit aber ist Negation des Fleisches. Der Kampf wider das Fleisch, Ertödtung der Sinnlichkeit ist also die wesentliche Aufgabe der montanistischen Geisteskirche. Jedes wahre Mitglied der Kirche hat die Pflicht, jene ganze Seite seines natürlichen Daseins, durch die es verhindert werden könnte, reines Organ des heiligen Geistes

Digitized by Google

zu sein, zu schwächen und zu unterdrücken. Die Verwirklichung dieser pneumatischen Kirche ist thetisch bedingt durch die montanistische Fasten- und Ehegesetzgebung, antithetisch durch das daraus folgende Verfahren gegen diejenigen Mitglieder der Kirche, die jener allseitigen Verwirklichung im Wege stehen, die montanistischen Grundsätze in Betreff des Busswesens. Uebrig ist nun noch der Chiliasmus. Er ist zwar der am wenigsten eigenthümliche Theil des montanistischen Systems, steht aber gleichwohl in einem innern Zusammenhang mit demselben. Die montanistische Ansicht von der Kirche postulirt ein tausendjähriges Reich. Ist die montanistische Geisteskirche die verwirklichte Identität der reinen und der empirischen Kirche, die gegenwärtige empirische Darstellung des Weltzwecks, so ist eben damit der geschichtlichen Entwicklung der Nerv der Bewegung abgeschnitten, das Ende der Geschichte ausgesprochen. Es bleibt sofort nichts mehr übrig, als die sistirte Geschichte, die Ruhe des Genusses, das tausendjährige Reich, und der Montanismus stellt sich in dieser Vollendung seiner Kirche nur vollends als das dar, was er überhaupt wesentlich ist, als ein System der vollkommenen Transcendenz.

Nach dieser einheitlichen Darstellung des Systems in seinen Grundzügen und in seinem innern Zusammenhang ist die zweite nicht minder wichtige Aufgabe der Untersuchung, es nach seinem geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen. Der Hauptsatz, mit welchem Schwegler der Neander'schen Auffassung sich gegenüberstellt, ist, dass der Montanismus mit dem ebionitischen Judenchristenthum zusammenzustellen sei. Er ist, wird gezeigt, in die Reihe der dogmatischen Bestrebungen einzufügen, welche sich in ihren mannigfaltigen Entwicklungsformen von ihrer Wurzel, dem Essäismus, an durch die Parthei der korinthischen Irrlehrer und der Ebioniten des Epiphanius hindurch bis zu den pseudoklementinischen Homilien als ihrem wahrscheinlichen Culminationspunkt verfolgen lassen. Die der korinthischen Gemeinde eigenthümliche Vorliebe für ekstatische visionäre Zustände, das Bestreben, an die Stelle einer durch das Wort vermittelten religiösen Erkenntniss eine unmittelbare, magische, mit Unterdrückung des individuellen Selbstbewusstseins verbundene Einwirkung des heiligen Geistes zu setzen, finden wir bis in das dritte Jahrhundert hinein, und wie schon jene korinthischen Irrlehrer, so

Digitized by Google

tragen auch die verwandten Erscheinungen, wie namentlich die pseudoclementinischen Homilien, welche in ihrem Satz, dass alle Offenbarung religiöser Wahrheit Prophetie sei, das Princip des Montanismus aussprechen, den Charakter des Ebionitismus an sich. Ebenso unverkennbar weisen die ascetischen Grundsätze der Montanisten in Betreff der Speise-Enthaltsamkeit und der Ehe auf Ebionitismus zurück, sie beruhen auf derselben dualistischen Welt- und Lebensansicht, die uns auch im Ebionitismus begegnet. Der montanistische Chiliasmus kann ohnediess seinen Ursprung nicht verläugnen, es ist an ihm besonders deutlich zu sehen, dass die katholische Kirche, indem sie das Verdammungsurtheil über den Montanismus aussprach, dasselbe vielmehr über ihre eigene judenchristliche Vergangenheit ausgesprochen hat. Betrachten wir den Montanismus auch nur aus dem Gesichtspunkt der ihm zunächst verwandten Erscheinungen, so kommt er schon dadurch aus der isolirten Stellung heraus, die man ihm gewöhnlich gibt, und es fällt ein neues Licht auf seinen Ursprung, Schwegler sucht aber seinen geschichtlichen Zusammenhang auch noch in andern Beziehungen zu verfolgen. In dieser Hinsicht verdient die montanistische Trinitätslehre besondere Beachtung. Indem der Montanismus zuerst durch ein eigenthümliches Interesse dazu getrieben wurde, die Trennung des Logos und des Pneuma als zweier diskreter Persönlichkeiten zu vollziehen, ist er der Boden, in welchem die hypostatische kirchliche Trinitätslehre ihre Wurzel hat. Auch mit dem Sabellianismus ist der Montanismus verwandt, da das Charakteristische der sabellianischen Theorie es ist, die ökonomische und die Wesenstrinität unzertrennlich mit einander zu verknüpfen, das Nacheinander der geschichtlichen Perioden auch zu einem reinen Nacheinander der trinitarischen Unterschiede zu machen. Vielleicht hatten beide auch äusserlich einen gemeinschaftlichen Berührungspunkt, in dem Evangelium der Aegyptier. Weit wichtiger ist jedoch die Combination, dass demselben Kreise theologischer Bewegungen, in welchem der Montanismus entstanden ist, auch das johanneische Evangelium angehört. Die so auffallende Erscheinung, dass das johanneische Evangelium in der Trennung des Logos vom Pneuma und in der Idee des Paraklet mit dem Montanismus übereinstimmt, ohne dass sich eine Abhängigkeit des letztern vom erstern irgendwie zu erkennen gibt, veranlasste Schwegler, das Verhältniss der kirch-

Digitized by Google

lichen Tradition vom Apostel Johannes zur kirchlichen Tradition vom Verfasser des vierten Evangeliums auf's Neue zur Sprache zu bringen, und für die Wahrscheinlichkeit eines spätern Ursprungs des Evangeliums eine Reihe historischer Beweisgründe geltend zu machen, welche von selbst die Beantwortung des Dilemma's enthält, ob das johanneische Evangelium Voraussetzung und beziehungsweise Factor des Montanismus sei, oder umgekehrt. Endlich schliesst Schwegler mit der Erörterung des Verhältnisses, in welchem der Montanismus sowohl zum Gnosticismus als zur Kirchenlehre steht, diesen Abschnitt seiner Untersuchung, in welchem der Gesichtskreis für den geschichtlichen Zusammenhang, aus welchem wir uns den Montanismus nach seinem Ursprung und Wesen zu erklären haben, so weit als möglich gezogen ist.

So umfassend und eingehend aber die Schwegler'sche Untersuchung ist, so lässt sie doch Eine Frage unbeantwortet, die nur um so mehr sich aufdringt, je weiter und beziehungsreicher der geschichtliche Zusammenhang ist, in welchen wir hier den Montanismus hineingestellt sehen. Er hat überall seine Anknüpfungspunkte und Verwandtschaftselemente, seine Parallelen und Analogien, aber was ist er denn für sich? Hat er die ganze judenchristliche Vergangenheit der Kirche zu seiner Voraussetzung, warum ist nur er als eine Erscheinung so eigenthümlicher Art, wie sich nicht verkennen lässt, aus ihr hervorgegangen? Prophetie und Ekstasen, ascetische Strenge und chiliastische Schwärmerei gibt es ja auch sonst, warum haben alle diese Elemente gerade im Montanismus sich so zusammengeschlossen, dass aus ihnen ein neues Produkt entstanden ist? Diese Frage ist durch die Zusammenstellung des Montanismus mit dem Ebionitismus oder Judenchristenthum noch nicht beantwortet, man sieht ihm, je unpersönlicher er erscheint und je allgemeiner und abstrakter die Beziehungen sind, die man ihm gibt, noch nicht tief genug in den innern Mittelpunkt seines Ursprungs und concreten Daseins hinein. Demungeachtet konnte eine durch den Fleiss der Forschung und die Schärfe der Auffassung, durch so viele neue Gesichtspunkte und Combinationen in so hohem Grade ausgezeichnete Monographie nur als ein sehr bedeutender Fortschritt zur Erforschung des Montanismus angesehen werden, dessen wissenschaftliche Bedeutung jedem nachfolgenden Forscher von selbst einleuchten musste.

Digitized by Google

Diess war jedoch schon bei dem Nächsten, der auf Schwegler folgte, keineswegs der Fall. Neander, welcher hier wieder zu nennen ist, wegen der zweiten und verbesserten Auflage seiner allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche (Bd. 2. 1843. S. 877 f.)[1]), hat die Schwegler'sche Schrift gar wohl gekannt und sie sichtbar berücksichtigt und benützt, dabei aber so völlig ignorirt, dass er sie nicht einmal der Erwähnung würdigte. Manche der Modificationen, welche Neander seiner frühern Darstellung gab, kommen auf die Rechnung seines unmittelbaren Vorgängers, sie ist aber dadurch nur unklarer und zusammenhangsloser geworden. Die Person des Montanus wird nicht mehr so einseitig, wie früher, vorangestellt, die neue Darstellung beginnt nun sogar mit dem Geständniss, dass wir das aus dem Entwicklungsprocess der Kirche im zweiten Jahrhundert hervorgegangene Erzeugniss schlecht verstehen würden, wenn wir die Persönlichkeit des Stifters, von welchem dieser Anstoss zuerst gegeben worden sei, für die Hauptsache dabei hielten. Schwerlich sei Montanus ein Mann von so grosser Bedeutung gewesen, dass wir ihn an die Spitze einer neuen grossen Bewegung zu stellen geneigt sein könnten. Wenn ein ungebildeter Mann, in dem das Eigenthümliche des phrygischen Volksgeistes sich zu erkennen gebe, von einer schwärmerischen Aufregung ergriffen, durch sein Auftreten grosse Wirkungen hervorgebracht habe, so seien diese ohne Zweifel über das Maass dieses Mannes weit hinausgegangen. Auf der andern Seite wird aber doch die der Persönlichkeit des Montanus beigelegte Bedeutung nicht fallen gelassen, und es ist bezeichnend, dass die gegen die Schwegler'sche Schrift durchblickende Antipathie am unverholensten gegen den Zweifel sich Luft macht, welchen Schwegler gegen die historische Existenz des Montanus geäussert hat. Wie sollen wir uns nun aber die Sache denken, wenn Montanus zwar nicht der Mann war, an der Spitze einer neuen grossen Bewegung zu stehen, aber doch den ersten Anstoss dazu gab, wenn auf der einen Seite der Montanismus uns zwar überall auf schon vorhandene verwandte Elemente hinweist, und der einmal gegebene Anstoss ebendaher so grosse und allgemeine Bewegungen hervorbringen konnte, weil diese etwas im innern Entwicklungs-

1) Man vgl. meine kritischen Beiträge zur Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte. Theol. Jahrb. 1845. S. 281 f.

Digitized by Google

gang der Kirche längst Vorbereitetes waren, auf der andern Seite aber doch alles erst darauf ankommen musste, dass der erste entscheidende Anstoss von einem bestimmten Punkte aus gegeben wurde, wenn wir uns nur hüten sollen, die Bedeutung des Montanus nicht ganz für nichts zu achten, und doch gerade das am Meisten Charakteristische des Montanismus, seine prophetische und parakletische Ekstase und sein ascetischer Eifer, aus der Individualität des Stifters erklärt werden soll? Wir kommen daher nicht über das Dilemma hinweg, entweder hängt der Montanismus an der Person seines angeblichen Stifters, oder wir haben, um ihn geschichtlich zu begreifen, von derselben ganz abzusehen. Ein weiterer Unterschied der ältern und neuern Darstellung Neanders ist, dass statt des Gegensatzes einer idealistischen und realistischen Geistesrichtung nun hauptsächlich die Kategorien des Natürlichen und Uebernatürlichen zur Bestimmung des Wesens des Montanismus angewendet werden. Der Montanismus soll ein einseitiger Supranaturalismus sein, aber er sei zu demselben durch eine in wahrhaft christlichem Interesse begründete Polemik gegen eine zwiefache Verirrung des christlichen Geistes hingetrieben worden. Von der einen Seite habe er, der Einmischung fremdartiger Spekulation in der Gnosis sich entgegenstellend, das Reinchristliche gegen solche Verfälschungen verwahren wollen, von der andern habe es sich gegen ein starres traditionelles Element aufgelehnt, welches keiner fortschreitenden Entwicklung des kirchlichen Lebens Raum lassend, alles in starre, feststehende Formen bannen und einengen wollte. Alles diess bewegt sich in so vagen und schiefen Gegensätzen, dass man durchaus auf keine klare Vorstellung kommen kann. Supranaturalistisch soll der Montanismus sein, aber supranaturalistisch ist ja die ganze Anschauungsweise der Zeit, so lange man daher nicht weiss, was das Einseitige des montanistischen Supranaturalismus ist, ist damit im Grunde nichts gesagt, soll es sich auf die ekstatischen Zustände der Montanisten beziehen, so ist ja die Ekstase, da sie zum Charakter des ältesten Christenthums überhaupt gehört, nichts Specifisches für den Montanismus und man muss erst wieder fragen, was den Ekstasen des montanistischen Paraklets ihre eigenthümliche Bedeutung gibt. Eben so wenig lässt sich der einseitige Supranaturalismus der Montanisten aus einem polemischen Interesse gegen die Spekulationen der Gnostiker erklären. Polemik gegen die Gnostiker

Digitized by Google

war nicht Sache der Montanisten. Tertullian kann hier kein Maassstab sein, da seine Polemik gegen die Gnostiker mit seinem Montanismus nichts zu thun hat. Der Montanismus hatte ja überhaupt den Schwerpunkt seines christlich-religiösen Bewusstseins nicht im Dogma, sondern in der Ascese und Disciplin. Dass aber der Montanismus im Gegensatz gegen ein starres Festhalten am Traditionellen das Princip des Fortschritts und der freien Entwicklung des kirchlichen Lebens geltend gemacht habe, ist eine Behauptung, die sich zwar scheinbar auf die montanistische Idee eines stufenmässigen Fortschreitens stützt, in Ansehung welcher sich aber ein ganz anderes Resultat ergibt, so bald man von dem Standpunkt einer allgemeinen geschichtlichen Betrachtung aus die Frage untersucht, auf welcher Seite das Princip der Bewegung und des Fortschritts gewesen sei, auf der Seite der Montanisten oder auf der ihrer Gegner. Neander behauptet ja selbst wieder, dass sich der Montanismus dem gesunden naturgemässen Entwicklungsgang der christlichen Kirche entgegengestellt habe [1]). Endlich kann Neander auch darüber nicht mit sich einig werden, ob und wie weit der Montanismus aus dem Heidenthum oder dem Judenthum abzuleiten ist. Schreibt man dem phrygischen Naturelement in der Person des Montanus einen so bedeutenden Einfluss zu, so muss man auch im Montanismus eine Einwirkung des Heidenthums auf das Christenthum sehen. Neander führt aber den Montanismus auch auf das Judenthum zurück, wenn er das ekstatische Element zum Wesen des ächten Prophetenthums rechnet, und sich auf die bekannte alexandrinische Sage von den siebenzig Dolmetschern des A. T. zum Beweis dafür beruft, dass der montanistische Begriff der Inspiration längst unter den Juden einheimisch gewesen sei. Eine solche Form der Inspiration passe viel mehr zu dem gesetzlich alttestamentlichen Standpunkt, der von der Trennung des Göttlichen und Menschlichen ausgehe, als zu dem neutestamentlichen, der die in der Erlösung begründete Einigung zwischen beiden erziele (A. a. O. S. 880). Das supranaturalistische Princip habe ein Anstreifen an den alttestamentlichen Standpunkt herbeigeführt, das in der Form der frühesten montanistischen Orakel sich noch mehr als in den spätern Erscheinungsformen des Montanismus zu erkennen gebe (A. a. O. S. 887).

1) Neue Ausgabe S. 879.

Digitized by Google

Wenn auch durch den Montanismus von einer Seite der Begriff der Kirche und ihre Entwicklung freier und geistiger aufgefasst worden sei, so sei derselbe von einer andern Seite durch die Art, wie er diese fortschreitende Entwicklung von neuen ausserordentlichen Offenbarungen, von einem neu erweckten Prophetenthum, ableitete, in den jüdischen Standpunkt zurückgefallen. „Wenn auf dem gewöhnlichen kirchlichen Standpunkt die Uebertragung des alttestamentlichen Priesterthums auf die christliche Kirche vorgeherrscht habe, so sei es auf dem montanistischen die Uebertragung des alttestamentlichen Prophetenthums gewesen (A. a. O. S. 894.). Das jüdische Element habe sich ferner in der vorgeblichen Vervollkommnung der Sittenlehre durch neue Gebote, welche sich besonders auf das Ascetische bezogen, und der streng gesetzliche Geist des Montanismus in dem Eifer für die strengeren Grundsätze des Busswesens zu erkennen gegeben (A. a. O. S. 897. 900). Aber nicht bloss das bleibt bei Neander zweifelhaft, ob das Heidenthum oder das Judenthum das Ueberwiegende und Principielle im Montanismus ist, sondern er kommt nicht einmal darüber in's Reine, woher der Montanismus seinen jüdischen Charakter habe. Denn wie soll man sich den Ursprung desselben denken, wenn behauptet wird, der Geist des Montanismus habe durch sich selbst, ohne äussere Einflüsse, den jüdischen gesetzlichen Standpunkt zurückgeführt, dadurch werde man aber nicht im Mindesten berechtigt, einen Einfluss des Ebionitismus auf die Entwicklung des Montanismus anzunehmen, da derselbe es sich vielmehr habe angelegen sein lassen, das Eigenthümliche und Neue, wodurch sich das Christenthum von dem alttestamentlichen Standpunkt unterscheidet, hervorzuheben und auszubilden, wozu die neue durch die Offenbarung des Paraklet geleitete Entwicklungsperiode dienen sollte? Nur unwillkürlich habe der Montanismus an ein jüdisches Element, welches er mit Bewusstsein und Absicht gerade habe bekämpfen wollen, angestreift (a. a. O. S. 883). Woher anders soll denn aber der Montanismus, wenn er doch so viel Jüdisches hatte, seine jüdischen Elemente gehabt haben, als aus dem Judenthum, d. h. wie sich von selbst versteht, dem Judaismus? Es ist unmöglich, aus so schwankenden Bestimmungen und so unklaren Gegensätzen, aus dem hier besonders in seiner abstrakten Allgemeinheit sich zeigenden Formalismus der Neander'schen Geschichtsanschauung

Digitized by Google

und Darstellungsweise sich eine klare Vorstellung von dem Ursprung und Wesen des Montanismus zu machen.

In ein neues Stadium traten diese Untersuchungen erst mit Ritschls Werk über die Entstehung der altkatholischen Kirche (1850), in welchem der Montanismus eine sehr bedeutende Stelle einnimmt[1]). Der Vorrede zufolge ging der ganze Plan dieser Monographie über die Kirchen- und Dogmengeschichte der ältesten Zeit aus dem Bestreben hervor, den Montanismus, über welchen sich Ritschl, wie er sagt, an der jüngsten Monographie über denselben nicht zu orientiren vermocht habe, kennen zu lernen. Hatte Neander den Montanismus in die Reihe der Erscheinungen gestellt, welche das Christenthum als Lehre betreffen, Schwegler das centrale Princip des montanistischen Systems in der Lehre von Paraklet und der in ihm begründeten neuen Offenbarungsperiode erkannt, so dass die montanistische Ascese und Disciplin zwar die praktische Seite zu jener theoretischen bilden, der eigentliche Schwerpunkt aber in der Lehre von Paraklet liegt, „als dem Stamm des Systems, an welchem sich die übrigen, ob wilden, ob veredelten Sprösslinge desselben, hinaufranken," so ist es nun das Gebiet der Verfassungsfrage der Kirche, in das uns Ritschl führt, um auf ihm den Schlüssel zum richtigen Verständniss der immer noch nicht begriffenen räthselhaften Erscheinung zu finden. Die Darstellung Ritschls ist ganz darauf angelegt, das von Schwegler zwischen dem Ebionitismus und Montanismus geknüpfte Band weiter aufzulösen und an den von ihm hervorgehobenen Hauptpunkten nachzuweisen, dass das Charakteristische des Montanismus darin nicht enthalten sein könne. Unterscheide man zwischen der Form und dem Inhalt der parakletischen Offenbarung, so werde in Betreff der ersten allgemein bezeugt, dass die montanistische Prophetie und Ekstase gar nichts Unerhörtes in der bisherigen Geschichte des Christenthums sei, wie wenig namentlich die Ekstase Kennzeichen des Ebionitismus sei, gehe schon daraus hervor, dass die ebionitischen Homilien des Clemens die Offenbarung durch Ekstase nicht anerkennen. Allerdings verstehe es sich von selbst, dass die Ekstase und ihre Theorie zunächst als Erbtheil des Judenthums in das Christenthum übergegangen sei, aber unrichtig sei es, den in diesem Sinne

1) A. a. O. S. 476—576.

Digitized by Google

judaistischen Charakter dieser Erscheinung so zu deuten, dass sie ein Merkmal der im Gegensatz gegen Paulinismus, Katholicismus, Gnosticismus als Judenchristenthum auftretenden Richtung abgebe. Vielmehr sei als Resultat festzuhalten, dass die Anerkennung und Ausübung der ekstatischen Prophetie sich gleichmässig bei Judenchristen, bei Katholiken, wie bei Gnostikern finde, dass also aus diesem Grunde der Montanismus weder etwas Eigenthümliches sei, noch unter eine jener Hauptrichtungen des ältesten Christenthums subsumirt werden könne. In Ansehung des Inhalts der parakletischen Offenbarung mache der Montanismus auf nichts weniger Anspruch, als darauf, eine dogmatische Epoche zu bezeichnen, sondern er erkenne das Dogma der werdenden katholischen Kirche, so weit dasselbe einen relativen Abschluss erreicht hatte, ohne Weiteres an. Er halte die katholische Grundanschauung fest, dass das Christenthum *nova lex* sei, und nehme an dem Bekenntniss der Dogmen Theil, in denen das praktisch-religiöse Interesse jener Zeit sich ausprägte, der Eschatologie und der Christologie, respektive Trinitätslehre. Der Chiliasmus sei allgemeine Kirchenlehre um die Mitte des zweiten Jahrhunderts gewesen, wenn auch aus dem Judenthum hervorgegangen, doch nicht specifisches Merkmal des Judenchristenthums oder des Ebionitismus. In Hinsicht auf die Christologie und die Trinitätslehre nehmen die Montanisten an den verschiedenen Lehrformen Theil, welche während der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts innerhalb der katholischen Kirche selbst neben einander hergiengen, wie die katholische Lehre schwanke auch der Montanismus zwischen Monarchianismus und Hypostasenlehre. Während so der Paraklet in der neuen Prophetie keine dogmatische Neuerung begieng, sondern durch Anschluss an die geltende Kirchenlehre seine Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit zu beweisen suchte, kommen wir in der christlichen Sitte erst auf das eigentliche Feld seiner Bethätigung. Der Katholicismus fasste das Christenthum als ein neues Gesetz auf, die *nova prophetia* betrachtete sich nach ihren eigenen Geständnissen nur als eine *novissima lex*, in welcher der Begriff des Gesetzes streng durchgeführt werden sollte, so dass für jede Lebensäusserung eine Gesetzesbestimmung vorhanden war. Indem nun Ritschl bei der Darstellung der einzelnen parakletischen Gesetze, welche den eigentlichen Inhalt der neuen Offenbarung bilden und

Digitized by Google

sich auf die für die damaligen Christen wichtigsten Lebensverhältnissen beziehen, das Märtyrerthum, das Fasten, die Ehe, den äussern Anstand, immer wieder die Frage in's Auge fasst, ob sie wirklich für neu und für Merkmale einer Offenbarung zu halten seien, ergibt sich ihm als Resultat, dass die Neugestaltung der Disciplin durch den Paraklet nur eine partikuläre war, sich nur in solchen Fällen bewies, in denen gerade verschiedene Ansichten sich geltend machten, dagegen diejenigen Gebräuche unangetastet liess, welche aus irgend einem Grunde nicht Gegenstand des Streits geworden waren. Der Montanismus tritt daher in solchen Fällen, welche eben darum schwankend wurden, weil sich an ihnen eine Veränderung des Christenthums vollzog, reaktionär auf, und sein specifischer Charakter gibt sich in der strengen Durchführung der alten Sitte zu erkennen. Indem aber diess nur in einzelnen Punkten der Sache nach stattfinden konnte, zeigt sich daran, dass der Montanismus nicht eine absolute, sondern nur rein relative, durch die Verhältnisse, unter denen er entstand, bedingte Gestaltung ist, seine Reaktion auf dem Gebiete der christlichen Sitte ist nicht gegen ein Princip, sondern nur gegen einzelne Abweichungen von dem allgemein anerkannten Princip gerichtet.

Wir stehen hier auf dem Hauptpunkt der Ritschl'schen Untersuchung, auf welchem sie nun erst von der negativen Seite zur positiven sich hinüberwendet. Ist nach dem Bisherigen der Unterschied des Montanismus von dem übrigen Gebiet der christlichen Kirche nur als ein quantitativer anzusehen, so könnte man, wenn hiemit das Wesen jener Richtung erschöpft wäre, allerdings nicht begreifen, warum der Kampf der katholischen Kirche so hart und langwierig gewesen ist, namentlich aber nicht, dass es zu einer Ausscheidung der Richtung als Sekte kommen konnte, welche noch lange ihr Leben fristete, und dass nicht vielmehr der Montanismus sich wieder unterschiedlos in die Kirche verlief. Darum also müssen erst noch weitere specifische Merkmale dieser Richtung aufgesucht werden.

Diess führt auf die montanistische Lehre von der Sittenzucht, in welcher zur Durchführung des Sittengesetzes den verschärften positiven Forderungen die negativen beschränkenden Bestimmungen über die Busse sich zur Seite stellen. Aus der Heiligkeit der Gemeinde wird gefolgert, dass die Todsünde die Zugehörigkeit zu der-

Digitized by Google

selben absolut aufhöbe, und dass die Vergebung derselben nicht von der Kirche ausgehen dürfe, sondern allein Gott anheimzustellen sei. Der Montanismus läugnete zuerst die Möglichkeit einer zweiten Busse, sein Gegensatz zur katholischen Kirche war jedoch auch hier kein totaler, er betraf eigentlich nur die Zulassung der Fleischessünden zur zweiten Busse, bei welchen die Montanisten von der Observanz, dass sie zuzulassen seien, durch ihre Läugnung jeder Busse abwichen. Eine zweite Differenz betraf die Frage, wer als Inhaber der Schlüsselgewalt anzusehen sei. Die montanistische Behauptung war, dass, wenn die Kirche die Schlüsselgewalt führe, deren Träger nicht die Bischöfe seien, sondern die Nachfolger der Apostel in der persönlichen Machtvollkommenheit, die neuen Propheten. Diese nun als die, welche das Recht haben, zu binden und zu lösen, hielten es für angemessen, die Todsünden nicht zu lösen. Es machten sich also der Episcopat und die Prophetie, das kirchliche Amt und die ausgezeichnete persönliche Begabung gegenseitig die Schlüsselgewalt streitig. Bei dieser Frage hatte aber weder der Episcopat noch der Montanismus die Tradition für sich, die Ansprüche beider waren Neuerungen, da ursprünglich sowohl die Excommunication, als auch die Wiederaufnahme der Gefallenen in die Kirche von dem Beschluss der ganzen Gemeinde abhing. Durch die Behauptung, dass die ekstatischen Propheten allein im Besitz der Gewalt, zu binden und zu lösen, seien, erhob sich der Montanismus ebensosehr gegen die ursprüngliche Autonomie der Gemeinde, wie gegen die neuen Ansprüche des Episcopats, die Frage war somit, ob der Bischof oder der Prophet die Schlüsselgewalt besitze, und der Gegensatz des Montanismus zum Katholicismus lag ebendesswegen auf dem Gebiet der Verfassung.

Es lässt sich an dieser neuen, in ihren Hauptsätzen hiemit dargelegten Ansicht nicht verkennen, dass sie nicht nur durch geschichtliche Zeugnisse hinlänglich begründet ist, sondern auch eine in sich selbst klare und innerlich zusammenhängende Vorstellung der Sache gibt. Gerade das also, was die bisherigen Darstellungen des Montanismus zwar auch nicht unbeachtet lassen konnten, aber nur zu einem untergeordneten Punkt machten, ist hier die Hauptsache, und während jene den Unterschied des Montanismus vom Katholicismus nicht bestimmter zu fixiren und in einer concreten Anschauung klar zu machen wussten, erhellt nun von selbst, welche praktische Bedeutung

Digitized by Google

eine Streitfrage haben musste, in welcher es sich um so wesentliche Interessen sowohl des sittlich-religiösen Lebens, als auch der kirchlichen Verfassung handelte. Die Frage ist nur, ob diese Ansicht der bisherigen gegenüber, welche den Gesichtskreis für den Montanismus zu weit ausdehnte, nicht in den entgegengesetzten Fehler verfällt und den Gegensatz auf einen zu speciellen Punkt beschränkt. Ist das Wesen des Montanismus in der Frage erschöpft, ob der Prophet die Schlüsselgewalt habe oder der Bischof? Woher hat denn der Montanismus seine Propheten und wie verhält sich seine Prophetie und das Princip derselben, der Paraklet, zu der Frage über die Schlüsselgewalt? Um über diesen Hauptpunkt in's Reine zu kommen, müssen wir dem Gang, welchen Ritschl in der Begründung seiner Ansicht genommen hat, noch weiter folgen. Er gibt zu, der Satz des Montanismus, dass die ekstatischen Propheten allein im Besitze der Gewalt zu binden und zu lösen seien, sei etwas Neues und vom Herkommen Abweichendes. Die Antithese dieser Seite des Montanismus gegen die frühere und spätere Praxis sei aber wesentlich dadurch bedingt, dass der Montanismus den Todsünden die Vergebung verweigere, während früher den meisten derselben eine einmalige Vergebung zugesichert gewesen sei. Allerdings seien die Unterschiede in dieser Praxis nur quantitative gewesen, wie auch die positiven sittlichen Forderungen des Montanismus nur in quantitativer Hinsicht von der sonst in der Kirche geltenden Sitte abwichen. Allein die Idee eines stufenweisen Fortschritts in der Entwicklung des kirchlichen Lebens habe die absolute Verweigerung aller Sündenvergebung nach der Taufe zur Erreichung der vollkommenen Heiligkeit als einen wesentlichen Gegensatz gegen die ältere Praxis erscheinen lassen. „Die Combination der sittlichen Strenge, welche eigentlich nicht in neuen Forderungen, sondern nur in der consequenten Durchführung einer rein negativen Maassregel, der Verhinderung von Unheiligkeit in der Kirche bestand, mit der Vertretung dieser Idee durch ekstatische Propheten, welche von jeher als unmittelbare Organe Gottes galten, liess diese Richtung als neue Offenbarung erscheinen.“ Wie war aber diese Combination möglich? Wie konnte man auf den Grundsatz der absoluten Verweigerung aller Sündenvergebung anders kommen, als durch die Idee der Vollendung der Kirche, und worauf anders beruhte diese selbst als auf dem gerade jetzt in der

Digitized by Google

Kirche in seiner ganzen Stärke sich aussprechenden parakletischen oder prophetischen Bewusstsein? Die Frage ist ja nicht bloss, ob Sündenvergebung zu verweigern oder zu gewähren sei, sondern die einen wollen als Propheten sie verweigern, die andern als Bischöfe sie gewähren. Diess lässt sich kaum anders denken, als dass auch schon unabhängig von der Frage über die Sündenvergebung in den Einen ein prophetisches Bewusstsein sich aussprach, das die Andern nicht mit ihnen theilten. Mit Einem Worte: alles, was der Montanismus als neue auf dem Princip des Paraklet beruhende Offenbarung sein will, lässt sich nicht recht begreifen, wenn er erst von jener Frage über die Sündenvergebung aus zur Offenbarung geworden sein soll. Ja, Ritschl selbst will seine Behauptung nicht in diesem Sinne genommen wissen. Es könne freilich, der bisherigen Entwicklung zufolge, der Offenbarungscharakter in Wirklichkeit dem Montanismus nicht zugesprochen werden, weil, wenn man auch den Grundsatz der absoluten Verweigerung der Sündenvergebung als ein den Montanismus von den übrigen Richtungen der Kirche qualitativ unterscheidendes Merkmal gelten lassen wolle, die rein negative Tendenz desselben dem Begriffe einer neuen Offenbarung keineswegs entspreche. Es sei daher nur eine Selbsttäuschung gewesen, in welcher die ekstatischen Propheten und ihre Anhänger befangen waren, und wenn dieselben ihres aufgeregten Charakters wegen, natürlich ohne volle Zurechnungsfähigkeit, durch die Uebertreibung der Natur ihrer Richtung derselben um so grösseren Nachdruck zu verschaffen gestrebt haben, so haben sie damit sowohl im Allgemeinen ihre Wirksamkeit, als auch im Besondern die Anerkennung der ekstatischen Prophetie in der Kirche auf's Spiel gesetzt. Dadurch wird jedoch die Sache nicht klarer. Von einer Selbsttäuschung werden wir freilich den Montanismus nicht frei sprechen können, die Frage ist aber auch nicht, ob der Offenbarungscharakter, welchen der Montanismus sich beilegte, ein wahrer oder bloss eingebildeter war, sondern nur, in welchem Zusammenhang wir uns ihn zu denken haben, ob er das Primäre oder Sekundäre war. Indem nun Ritschl dem Montanismus den Offenbarungscharakter absprechen zu müssen glaubt (womit eigentlich nur diess gesagt sein kann, das Prophetische und Ekstatische des Montanismus sei nicht als sein ursprüngliches und substanzielles Wesen anzusehen) bleibt ihm nur die Frage übrig, ob der

Digitized by Google

Schwerpunkt seines Wesens in seiner Antithese gegen die Episcopalgewalt oder in seiner reaktionär-sittlichen Tendenz ruhe. Das Letztere läugnet Ritschl. Wir können, behauptet er, in der Tendenz der sittlichen Reaktion nicht den selbstständigen Angelpunkt der so eigenthümlichen Richtung und den Grund zu so ernstlichen und langwierigen Verwickelungen erkennen. In dieser Hinsicht unterscheide sich der Montanismus gar nicht von den Tendenzen der Novatianer und Donatisten. Wenn wir aber unter Berücksichtigung des Umstandes, dass sich der Gegensatz der sittlichen Reaktionstendenz des Montanismus gegen die Kirche nur als ein partikulärer darstelle, die Frage aufwerfen, wodurch die uns vorliegende Richtung von den spätern gleichartigen sich unterscheide, so werden wir auf das Verhältniss der Schlüsselgewalt zu den Propheten hingelenkt, welches der Richtung den Schein des Offenbarungscharakters verliehen habe, und dessen Antithese gegen die Ansprüche des Episcopats sich schärfer abgrenze. Wenn doch die sittliche Strenge innerhalb des Montanismus von der Auctorität der Propheten als der Inhaber der Schlüsselgewalt abhänge und die Laxheit der Sitte in der Wiederholung der Sündenvergebung von der Auctorität des römischen Bischofs, so sei die zu Grunde liegende Differenz diejenige, ob der Bischof oder der Prophet die Schlüsselgewalt besitze. Das heisse: der Montanismus stelle dar die eine Seite in einer Krisis der Verfassung der katholischen Kirche. Allein auch damit kommen wir über den eigentlichen Fragepunkt nicht hinweg: sind die, die als Propheten Inhaber der Schlüsselgewalt sind, erst durch Aufstelluug des Grundsatzes der sittlichen Strenge Propheten geworden, oder hat die Schlüsselgewalt, welche sie zur Handhabung der sittlichen Strenge für sich in Anspruch nahmen, ihren prophetischen Charakter selbst schon zur Voraussetzung? Man kann es sich ganz gut denken, dass, wenn der Montanismus in der Idee seines Paraklets das Bewusstsein eines neuen Offenbarungsprincips in sich hatte, die sittliche Strenge, die er verlangte, nur die praktische Seite seines Systems war, durch die sich sein Princip bethätigte, dass er in Gemässheit seiner sittlichen Tendenz die Sündenvergebung absolut verweigerte und daher auch mit denen, die sie gestalteten, in Streit gerieth, ist es aber ebenso wahrscheinlich, dass er von diesem negativen Punkte der absoluten Verweigerung der Sündenvergebung aus erst auf seinen sittlichen Rigorismus

Digitized by Google

und von diesem aus auf seinen Offenbarungscharakter und seine Lehre vom Paraklet kam? Die Frage ist also, ob der Montanismus auf diesem regressiven oder jenem progressivem Wege entstanden ist, und ob demnach eine Darstellung des Montanismus, welche seine Lehre vom Paraklet so sehr in den Hintergrund stellt, wie von Ritschl geschieht, für die historisch richtige gehalten werden kann?

Diese Frage wird wohl nicht bejaht werden können. Auch Ritschl stellt uns nicht auf den Punkt, auf welchem wir die Untersuchungen über den Ursprung und das Wesen des Montanismus auch nur relativ so abgeschlossen sehen, dass wir dabei stehen bleiben können. Die ganze Betrachtung zieht sich in einen zu engen Kreis zusammen. Suchen wir nun das unstreitig Richtige, das durch Ritschl zu dem bisher gewonnenen Resultat hinzugekommen ist, durch das, was noch zu vermissen ist, zu ergänzen, so bietet uns Ritschl selbst einen Anknüpfungspunkt dar, wenn er aus Veranlassung der Frage, von welcher Seite der Anstoss zu dem so lange dauernden Kampf beider Parteien in der Kirche ausgegangen sei, vom Montanismus oder vom Episcopat, wieder an den reaktionären Charakter des Montanismus erinnert und bemerkt, der Montanismus setze eine sittliche Erschlaffung voraus, welche, wenn auch nicht gerade im Nachlassen positiver Forderungen, doch im Bedürfniss nach Wiederholung der Sündenvergebung sich ausgesprochen habe. Dieser Umschwung der öffentlichen Meinung und Praxis habe aber nicht vor sich gehen können, ohne unmittelbar die Gegenwirkung der strenger Gesinnten zu erregen. Die weitere Ausführung und Motivirung dieser Sätze bei Ritschl mag auf sich beruhen, es genügt uns an dem behaupteten Umschwung und an der daran sich knüpfenden Frage, warum, wenn einmal im Streite mit dem Montanismus ein solcher Umschwung stattgefunden haben soll, derselbe nur auf diesen Einen Punkt bezogen und nicht der Versuch gemacht wird, überhaupt alles, was für den Montanismus charakteristisch ist, unter denselben Gesichtspunkt zu stellen? Ich kann in dieser Hinsicht nur auf die schon früher gegebenen Andeutungen zurückkommen und die in ihnen enthaltene Ansicht weiter ausführen [1]).

Ein Umschwung der öffentlichen Meinung und Praxis fand

1) Theol. Jahrb. 1845. S. 297 f.

Digitized by Google

unstreitig im Kampf mit dem Montanismus statt, dieser Umschwung geschah aber nicht bloss in dem engen Kreis, in welchem ihn Ritschl vor sich gehen sieht, sondern es stellt sich uns vielmehr im Montanismus die allgemeine Krisis dar, welche im christlichen Bewusstsein jener Zeit überhaupt erfolgte, und wir haben demnach alles, was zur Eigenthümlichkeit des Montanismus gehört, darauf anzusehen, ob nicht derselbe Umschwung, welcher bei einer so unmittelbar praktischen Frage, wie die über die Sündenvergebung ist, zunächst in die Augen fällt, in einem weitern geschichtlichen Zusammenhang sich zu erkennen gibt. Der Montanismus liegt mit Einem Worte auf dem Uebergang aus der Periode des Urchristenthums in das geschichtlich sich entwickelnde Christenthum der folgenden Zeit. Halten wir den Montanismus mit dem Urchristenthum zusammen, so ist der nächste Berührungspunkt, welchen beide mit einander haben, der Chiliasmus mit allen für denselben charakteristischen Vorstellungen. Bei den Christen der ersten Zeit beruhte der Chiliasmus auf ihrem Glauben an die Parusie Christi. Je weniger Jesus in Folge seines Todes die jüdischen Messiashoffnungen erfüllt hatte, um so gewisser sollte er schon in der nächsten Zeit wiederkommen, um nun erst alles zu seiner Vollendung zu bringen, was noch nicht geschehen war. So viele Stellen der neutestamentlichen Schriften geben den klaren Beweis, wie sehr dieser Glaube der bestimmende Inhalt des christlichen Bewusstseins der ältesten Zeit war. War doch in ihm selbst zwischen dem Heidenapostel und dem Verfasser der Apokalypse kein wesentlicher Unterschied. Konnte irgend einer der ersten Verkündiger des Evangeliums die Bestimmung des Christenthums, die allgemeine Weltreligion zu sein, erst in der fernsten Zukunft in Erfüllung gehen sehen, so war es der Apostel Paulus, aber auch ihm steht im Gedanken an die Parusie der Glaube fest, dass schon jetzt alles seinem Ende nahe und er selbst noch die grosse Katastrophe erleben werde. Ein solcher Glaube trug aber zu sehr seine eigene Widerlegung in sich, als dass er in seiner Stärke und Lebendigkeit sich erhalten konnte. Je länger er unerfüllt blieb, um so mehr musste er seinen Haltpunkt in dem allgemeinen Zeitbewusstsein verlieren. Wir können schon innerhalb der neutestamentlichen Schriften die verschiedenen Modifikationen, die er allmälig erlitt, verfolgen. Welcher grosse Abstand ist zwischen den in dieser Beziehung am weitesten auseinander-

Digitized by Google

stehenden Schriften, der Apokalypse, in welcher wir diesen Glauben in seiner hellsten Flamme auflodern sehen und dem zweiten Brief Petri! Wenn der Verfasser des letztern 3, 1 f. schon von Spöttern spricht, die in den letzten Tagen kommen und nach ihren eigenen Lüsten wandelnd, sagen: „wo ist die Verheissung seiner Parusie, seitdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles, wie es vom Anfang der Schöpfung an war“, und wenn er selbst, statt den Gegenstand dieses Spottes in Abrede zu ziehen, ihn nur dadurch zu widerlegen sucht, dass er den Glauben an die Parusie in die Anerkennung der allgemeinen Wahrheiten, die ihm zu Grunde liegen, hinüberleitet, so ist hieraus deutlich zu sehen, wie weit es schon damals mit diesem Glauben gekommen war. Wenn er aber auch nicht mehr allgemeiner Christenglaube war, wenigstens nicht in seiner ursprünglichen Form, so konnte es auf der andern Seite, wie diess der gewöhnliche Gang der Dinge ist, nicht an Solchen fehlen, welche im Gegensatz gegen die Verweltlichung des christlichen Bewusstseins, die sich in dieser Abnahme des Glaubens an die Parusie kund gab, ihn nur um so kräftiger in sich erweckten und mit neuer Begeisterung festhielten. Dass die Montanisten in diese Klasse gehörten, ist einer ihrer hervorstechendsten Züge. Mag auch der Chiliasmus damals noch so sehr allgemeiner Christenglaube gewesen sein, die Montanisten waren in jedem Fall die wärmsten Chiliasten, am Chiliasmus hauptsächlich entzündete sich ihre Schwärmerei, ihre Propheten verkündigten in begeisterten Aussprüchen die mit der Zukunft Christi bevorstehenden Gerichte, das tausendjährige Reich, das Ende der Welt und malten alles diess in den anschaulichsten Bildern aus. Wie lebhaft sie sich mit dem Gedanken an das nahe Ende der Welt beschäftigten, zeigt der Ausspruch ihrer Prophetin Maximilla, die von sich sagt: *μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσαι, ἀλλὰ συντέλεια* [1]). Man kann freilich sagen, die Verlegung der Parusie Christi in eine nächst bevorstehende Zeit bilde kein den Montanisten eigenthümliches Glaubensmoment, für alle chiliastischen Sätze der Montanisten lassen sich Parallelen aus gleichzeitigen, nicht montanistischen Schriften beibringen [2]), allein es kommt hier nicht auf den Inhalt, sondern auf die Form dieses Glaubens an,

1) Epiph. haer. 48, 2.

2) Schwegler a. a. O. S. 75. Ritschl a. a. O. 501.

Digitized by Google

und der reaktionäre Charakter, welchen wir überhaupt dem Montanismus zuschreiben müssen, drückt sich darin aus, dass die Montanisten mit ganz besonderer Vorliebe und Begeisterung den chiliastischen Erwartungen ergeben waren, und nicht rasch genug das Ende der Welt herbeikommen sehen konnten. In diesem Sinne war ihnen die Reichsbitte des Vaterunsers nur ein Ausdruck ihrer chiliastischen Weltansicht. Tertullian sagt über das *veniat regnum tuum: Itaque si ad Dei voluntatem et ad nostram suspensionem pertinet regni dominici repraesentatio, quomodo quidam pertractum quendam in seculo postulant* (wie können Einige verlangen, dass das Reich Gottes sich noch länger in dem zeitlichen Weltverlauf hinziehe)? *quum regnum Dei, quod ut adveniat, oramus, ad consummationem seculi tendat, optamus, maturius regnare, et non diutius servire. Etiam si praefinitum in oratione non esset, de postulando regni adventu, ultro eam vocem postulassemus, festinantes ad spei nostrae complexum* [1]). Wir sehen hieraus, dass der Chiliasmus damals schon nicht mehr so allgemeiner Glaube war, dass man die Vollendung des göttlichen Reichs, ohne ihm zu seiner geschichtlichen Entwicklung Raum zu lassen, schon in der nächsten Zeit erwarten zu müssen glaubte, einem Tertullian aber waren *regnum Dei* und *consummatio seculi* identische Begriffe. Wenn man also auch innerhalb der ganzen Generation, für welche die Parusie Christi verheissen war, vergebens auf sie gehofft hatte, den Glauben selbst, dass in der nächsten Zeit mit der Erscheinung Christi das Reich Gottes anbreche, gab man nicht auf, die Montanisten wussten den Ort, wohin das himmlische Jerusalem herabkommen werde; sie hatten sogar schon eine vorbildliche Anschauung seiner Herabkunft vom Himmel gehabt [2]). So ist der Chiliasmus, ungeachtet seiner damals noch so weiten Verbreitung, doch zugleich ein charakteristischer Zug des Montanismus, und je intensiver dieser Glaube in seiner reaktio-

1) *De orat. c. 5.*

2) *Adv. Marc. 3, 24: Et qui apud fidem nostram est novae prophetiae sermo, testatur, ut etiam effigiem civitatis ante repraesentationem ejus conspectui futuram in signum praedicarit. Denique expunctum est orientali expeditione. Constat enim, ethnicis quoque testibus, in Judaea per dies quadraginta matutinis momentis civitatem de coelo pependisse, omni moeniorum habitu.*

Digitized by Google

nären Tendenz in den Montanisten geworden war, um so enger hing er mit dem prophetischen Charakter des Montanismus zusammen. Wenn man ganz im Gedanken der Parusie und der Zukunft lebte, und die Ereignisse, die die kommende Weltkatastrophe herbeiführen und begleiten sollten, in der unmittelbarsten Nähe vor sich sah, in welcher andern Form konnte man sich darüber aussprechen, als in der prophetischen? Solche auf die Nähe der Parusie und ihre Zeichen sich beziehenden Verkündigungen machten von Anfang an den Hauptinhalt der christlichen Prophetie aus, man vgl. Apostelgesch. 11, 27 f. Auch Tertullian rechnet daher, neben dem *occulta cordis revelare*, und *sacramenta edisserere*, ganz besonders das *futura praenuntiare*, zu der *forma spiritalis et prophetica gratiae atque virtutis* [1]). Die Anschauung der Zukunft in der Gegenwart muss von selbst zur Prophetie werden. Dass aber die Prophetie in der Form der Ekstase sich äusserte, hat gleichfalls nichts Befremdendes, und man kann, was von der Prophetie behauptet wird, auch von der ekstatischen zugeben, dass sie nichts Neues im Montanismus war, wodurch sich diese Richtung von dem Zeitalter seit Christus und den Aposteln charakteristisch unterschiede [2]). Die ekstatische Prophetie ist darum doch ein bezeichnender Zug des Montanismus. Die Ekstase ist ja nur die Steigerung der Prophetie, und es ist somit eine ganz natürliche Analogie, dass in demselben Verhältniss, in welchem der Chiliasmus in den Montanisten eine neue Energie gewann, auch die Prophetie als der Ausdruck der chiliastischen Begeisterung einen um so kräftigeren Aufschwung nahm und das endliche Subjekt in ein Verhältniss schlechthiniger Passivität zum göttlichen Princip setzte. Es ist auch deutlich zu sehen, wie sich das Eine an dem Andern steigerte. Wie man sich im Rückblick auf die Vergangenheit im Glauben an die Parusie so wenig irre machen liess, dass man, je länger schon dieser Zeitraum war, gerade desswegen nur um so näher der grossen Katastrophe zu sein glaubte, so musste aus demselben Grunde, weil jetzt alles im letzten Stadium war, in dem καιρὸς συνεσταλμένος, auch der Geist, das πνεῦμα ἅγιον, als das Princip des christlichen Bewusstseins um so mehr sich in sich selbst zusammennehmen und um so unmit-

1) *Adv. Marc.* 5, 15. Vgl. Hilgenfeld, die Glossolalie in der alten Kirche S. 127 f.

2) Ritschl a. a. O. S. 483.

Digitized by Google

telbarer und unzweideutiger sich aussprechen. In dem Bewusstsein, dass man in den *dies novissimi* lebe, lag sowohl das Eine als das Andere. Die ganze Theorie, welche Tertullian über die verschiedenen Entwicklungsperioden aufstellt, dass *primo granum est, et de grano frutex oritur* und sofort, bis zuletzt *de flore fructus aperitur*, und ebenso die *justitia primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens, dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam, dehinc per evangelium efferbuit in juventutem, nunc per Paracletum componitur in maturitatem* [1]), ist nur die Analyse des Begriffs der *novissima*. Man will sich das Letzte im Letzten der *novissimi dies* durch die Ausscheidung alles dessen, was noch nicht das Letzte ist, worauf aber nur das Letzte folgen kann, recht klar machen. Je mehr aber so in den *novissimi dies* nach der Ansicht der Montanisten alles dem Ende sich näherte und zu ihm sich zuspitzte, um so concentrirter, potenzirter, intensiver wurde es. *In omnibus*, sagt Tertullian [2]), *posteriora concludunt, et sequentia antecedentibus praevalent.* Es ist diess ein allgemeines Gesetz, welches, wie schon in der menschlichen Ordnung der Dinge *(puto etiam humanam constitutionem atque decretum, postera pristinis praevalere* [3]*)*, so auch für die göttliche gilt, und daher ganz besonders auf die *novissimi dies* seine Anwendung findet, wie diess in den *Acta Perp. et Felic. Praef.* geschieht, wenn der Verfasser derselben sagt: *non una virtus spiritus sancti judicanda est pro aetatibus temporum, cum majora reputanda sint novitiora quaeque ut novissimiora* (d. h. alles Neuere ist in dem Grade um so höher zu achten, je mehr es zu den *novissima* gehört, den Charakter der *novissima* in sich ausdrückt) *secundum exuberationem gratiae in ultima seculi spatia decreta* [4]). " In demselben Sinne sollte daher auch die von Tertullian so oft angeführte Weissagung des Propheten Joël über die Ausgiessung des Geistes auf alles

1) *De virg. vel. c. 1.*

2) *De bapt. c. 13.*

3) *De exhort. cast. c. 6.*

4) Ruinart, *Acta prim. mart. 93.* Schwegler verbindet damit die von Epiphanius Haer. 48, 8. erwähnte übereinstimmende Behauptung der Montanisten: ἐχ ὅμοια τὰ πρῶτα χαρίσματα τοῖς ἐσχάτοις. A. a. O. S. 39.

Digitized by Google

Fleisch in den *novissimi dies* in Erfüllung gehen. Je mehr in dieser Periode, in welcher, als dem καιρὸς συνεσταλμένος, *tempus in collecto* ist, alles sich zusammenzieht und verschärft, um so mächtiger durchdringt der Geist das ganze Bewusstsein des Christen und erfüllt es mit seinem göttlichen, alles Dunkel erhellenden Inhalt [1]). Es ist im Wesentlichen dasselbe Verhältniss zwischen den *novissima* und der in Beziehung auf sie sich äussernden Thätigkeit des Geistes, das wir auch schon in der Apokalypse vor uns sehen. Wie ihr ganzer Inhalt die in allen ihren einzelnen Momenten erfolgende grosse Weltkatastrophe ist, so ist der Verfasser das reine Organ der über ihn gekommenen göttlichen Begeisterung, auch er ist ἐν πνεύματι 1, 10. d. h. im Zustand der Ekstase. Der Inhalt seines Buchs ist ein rein prophetischer und visionärer, wie auch bei den Montanisten ihre ekstatischen Zustände sowohl die Form der Prophetie als auch die der Vision hatten. Derselbe Geist, welcher von Anfang an das die Christen beseelende Princip war, und die prophetische Begeisterung und Ekstase in ihnen weckte, ist auch das Princip des Montanismus, und er wurde vielleicht nur desswegen jetzt vorzugsweise Paraklet genannt, weil er in der Noth und Bedrängniss der *novissimi dies* nicht blos der Führer in alle Wahrheit, sondern auch der Fürsprecher, Beistand und Trost aller derer sein sollte, in welchen er mit seiner überschwänglichen Macht waltete. In jedem Fall sollte der heilige Geist unter dem besonderen Namen des Paraklet in seiner ganz besondern Bedeutung für diese letzte Weltperiode, in welcher der Montanist alles seinem Ende sich zudrängen sah, fixirt werden. Von diesem Punkte aus lässt sich auch leicht begreifen, wie diejenige Form der Trinitätslehre, in welcher die drei Personen in einem abstufenden Verhältniss zu einander stehen, die nachfolgende aber eine concretere und intensivere Bedeutung als die vorangehende hat, mit dem Mon-

1) *De resurr. carnis c. 63: Deus omnipotens — providentissima gratia sua effundens in novissimis diebus de suo spiritu in omnem carnem in servos suos et ancillas — pristina instrumenta manifestis verborum et sensuum luminibus ab omni ambigultatis obscuritate purgavit — jam omnes retro ambiguitates et quas volunt parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti praedicutione discussit per novam prophetiam de Paracleto inundantem.*

Digitized by Google

tanismus im engen Zusammenhang steht. Es ist dieselbe Weltanschauung, von welcher aus in den *novissima* alles in seine schärfste Spitze ausläuft. Man kann sich alles dessen, was die *novissima* als solche in ihrer eigentlichen Bedeutung sind, nicht bewusst werden, ohne das von ihnen zu unterscheiden, was erst den Uebergang auf sie macht, und ihre bedingende Voraussetzung ist. Diess gilt sowohl von der geschichtlichen Entwicklung des göttlichen Reichs als auch von der ihr parallelen trinitarischen Offenbarung des göttlichen Wesens.

Die Sphäre seiner realen Bethätigung hat aber der Paraklet auf dem sittlichen Gebiet. Wie er in der prophetischen Ekstase in seiner ganzen Energie sich ausspricht, um in die Geheimnisse der Zukunft einzudringen und alle Dunkelheiten des Bewusstseins aufzuhellen, so dringt er auch mit aller Schärfe auf die sittlichen Forderungen des praktischen Christenthums. Der montanistische Paraklet ist, als der *spiritus sanctus, ipsius disciplinae determinator*, der *institutor novae disciplinae*, der scharfe Geist einer ernsten sittlichen Strenge, der erklärte Feind alles Laxen und Indifferenten in sittlichen Dingen. Was er an sich ist, ist er nur dazu, um es auf dem sittlichen Gebiet zu verwirklichen. Wenn Tertullian alle Bestimmungen zusammenfasst, die zum Begriff des Paraklet gehören, so stellt er seine praktische Aufgabe voran. *Quae est Paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur?* [1]). Er enthüllt die Schrift, läutert den Geist, erhebt auf eine höhere Stufe der christliche Vollkommenheit, aber das praktische Ziel hievon ist, dass der Disciplin die rechte Richtung gegeben und nichts verfehlt und unterlassen wird, was die sittliche Aufgabe des Christen erfordert. Es ist bekannt, wie die Montanisten durch ihre eigenthümlichen Gebote die christliche Disciplin verschärften. Die Hauptsache ist jedoch hier für uns nur, die Identität des Gesichtspunkts, unter welchen überhaupt der Montanismus zu stellen ist, auch für die praktische Seite desselben festzuhalten. Es geht auch hier alles von dem Grundgedanken aus, dass der Christ in den letzten Zeiten lebe und am Ende des ganzen Weltlaufs stehe. Wie dieser Gedanke theoretisch sein Bewusstsein erfüllte, so musste er auch praktisch sein Verhalten

1) De virg. vel. c. 1. Vgl. Ritschl a. a. O. S. 508.

Digitized by Google

bestimmen, und wie der, der nur noch in dem Einen Gedanken an das Ende der Welt lebte, und in der ganzen ihn umgebenden Welt nur die Symptome der schon überall hereinbrechenden Katastrophe sah, in seinem Innern mit der Welt völlig gebrochen haben musste, so konnte er auch praktisch nur darauf bedacht sein, diesen Bruch mit der Welt nach allen Beziehungen zu vollziehen und die Bande vollends aufzulösen, mit welchen er in seinem Fleische noch an die Welt gebunden war. Es ist ganz richtig, was Ritschl besonders hervorhebt, dass der Montanismus in seinen sittlichen Forderungen nichts Neues aufstellt, dass er nur neu ist, sofern er reaktionär ist, dass es sich zwischen den Montanisten und ihren Gegnern innerhalb der Kirche nur um die Einschärfung und Durchsetzung eines alten Gebots, welches eben im Begriff war, ausser Uebung gesetzt zu werden, handelte, dass er in seiner Fasten und Ehegesetzgebung nur die praktische Durchführung dessen beabsichtigte, was er als ewiges göttliches Gebot, als die alte in beiden Testamenten niedergelegte Gesetzgebung erkannt hatte, worin hatte aber diese reaktionäre Tendenz des Montanismus selbst ihren Grund? Nur darin, dass er die Zeit, in welcher der Christ lebte, besser verstand, sie als das erkannte, was sie war, als die letzte Zeit. Wie sehr musste aber dieses ursprüngliche im Glauben an die Parusie Christi wurzelnde Bewusstsein des Christen schon geschwächt sein, wenn man es mit der Pflicht des Märtyrerthums so leicht nahm, dass ganze Gemeinden massenweise sich durch Geld von Verfolgungen loskauften, wenn die Bischöfe und Cleriker selbst es waren, welche diese Feigheit begünstigten und mit ihrem eigenen Beispiel vorangiengen[1])? Daraus ist zu schliessen, wie weit man auch sonst von der Strenge der alten Sitte schon abgekom-

1) *De fuga in persec. c. 11. Cum ipsi auctores, id est, ipsi diaconi, presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intelligere poterit, qua ratione dictum: fugite de civitate in civitatem? Itaque cum duces fugiunt, quis de gregario sustinebit, ad gradum in acie figendum suadere? — Quod* (dass die Herde zerstreut wird) *nunquam magis fit, quam cum in persecutione destituitur ecclesia a clero. Si et spiritum quis agnoverit, audiet fugitivos denotantem. c. 13: Massaliter totae ecclesiae tributum sibi irrogaverunt. — Hanc episcopatui formam apostoli providentius condiderunt, ut regno suo securi frui possent sub obtentu procurandi?*

Digitized by Google

men war. Die Kirche hatte sich schon mit der Welt befreundet. Die Richtung, von welcher der Montanismus ausgieng, ist daher mit Recht als eine reaktionäre aufzufassen, er kämpfte mit aller Energie gegen die immer allgemeiner werdende Verweltlichung des Christenthums an, das Princip dieser seiner Tendenz konnte aber nur darin liegen, dass er auf den ursprünglichen Standpunkt des christlichen Bewusstseins sich zurückstellte, in welchem dasselbe im Glauben an die Parusie Christi und das nahe Ende der Welt aller weltlichen Interessen sich entledigt hatte. Dieses letzte, allen Vorschriften und Ermahnungen zu Grunde liegende Motiv blickt daher bei Tertullian immer wieder durch[1]). Es kommt besonders auch bei der Frage in Betracht, die hier erst an ihrer Stelle ist, wie sich der Paraklet zu dem in den Aposteln wirkenden Geist verhält. Der Paraklet will weder in dogmatischer noch sittlicher Beziehung etwas Neues einführen, er ist, wie Tertullian sagt, *restitutor potius, quam institutor*[2]), und doch geht er selbst über Christus und die Apostel hinaus, was Christus und die Apostel noch für sittlich erlaubt erklärt hatten, kann der Paraklet der Schwachheit des Fleisches nicht mehr nachsehen. Es hat aber auch diess nur darin seinen Grund, dass, je mehr die Welt ihrem Ende naht, die Schwachheit des Fleisches um so weniger geschont werden darf. Es muss vollends alles ausgerottet werden, was der Heiligkeit des Fleisches im Wege steht. *Caro*, sagt Tertullian in der hieher gehörenden Hauptstelle *de monog. c. 3, docetur sanctitatem, quae et in Christo fuit sancta. Igitur si omnia ista* (Aussprüche der Apostel, wie 1 Cor. 7, 1 f. 1 Joh. 3, 3) *obliterant licentiam nubendi, et conditione licentiae inspecta, et praelatione continentiae imposita, cur non potuerit post Apostolos idem spiritus superveniens ad deducendam disciplinam in omnem veritatem per gradus temporum, (secundum quod Ecclesia-*

1) Man vgl. z. B. *Ad ux. l. 5: Quid gestiamus, liberos gerere, quos cum habemus, praemittere optamus, respectu scilicet imminentiam angustiarum. — Nubamus quotidie et nubentes a die illo deprehendamur, ut Sodoma et Gomorrha. — Etenim illa tunc caecitas longe a finibus habebatur. Quid ergo fiet, si, quae olim detestabilia sunt penes dominum, ab his nos nunc arcent? Tempus, inquit, in collecto est.*

2) De monog. c. 4.

Digitized by Google

stes: tempus omni rei, inquit) supremam jam carni fibulam imponere jam non oblique a nuptiis avocans, sed exerte, cum magis nunc tempus in collecto[1]) *factum sit, annis circiter CLX exinde productis?* Mit der strengern Forderung kam also der Geist erst in der Zeit nach den Aposteln nach, doch ist diess nicht so zu verstehen, wie wenn nicht auch schon die Apostel darauf hingezielt hätten, es ist eine, wenn auch nicht offen von ihnen ausgesprochene, doch wenigstens angedeutete und faktisch vor Augen gestellte Wahrheit. *Nonne ipse apud te retractares, vetus haec disciplina est praemonstrata, jam tunc in carne domini et voluntate, dehinc in Apostolorum ejus tam consiliis quam exemplis. Olim sanctitati huic destinabamur. Nihil novi Paracletus inducit, quod praemonuit, definit, quod sustinuit, exposuit*[2]). *Et nunc recogitans ista, facile tibi persuadebis, multo magis unicas nuptias competisse Paracleto praedicare, qui potuit et nullas, magisque credendum, temperasse illum quod et abstulisse decuisset, si quae velit Christus intelligas. In hoc quoque Paracletum agnoscere debes advocatum, quod a tota continentia infirmitatem tuam excusat.* Auch Tertullian nimmt demnach noch eine gewisse Accommodation an, wenn er behauptet, man habe auch darin den Paraklet als Fürsprecher anzuerkennen, dass er es der menschlichen Schwachheit nachsieht, wenn man nicht vollkommen enthaltsam ist. Nach dem richtig verstandenen Sinn Christi hätte der Paraclet auch die einmalige Ehe nicht gestatten sollen. Es ist daher nur Nachsicht, Accommodation, dass er die Ehe, wie an sich hätte geschehen sollen, nicht ganz verbot, wie überhaupt nach der Ansicht der Montanisten die ganze Weltgeschichte eine fortgehende Accommodation ist, welcher zufolge das anfangs Zugelassene und

1) Die von Tertullian so oft citirte Stelle 1 Cor. 7, 29.

2) Ritschl a. a. O. S. 408 gründet hauptsächlich auf diese Stelle seine Behauptung, dass die Montanisten das materielle Princip ihrer Prophetie nicht in Gegensatz, sondern in Continuität mit dem in den Aposteln wirksamen Geist gesetzt haben. Die Stelle in ihrem ganzen Zusammenhang zeigt aber auch, dass die Identität des Princips in beiden Epochen nicht so schlechthin behauptet werden darf. Der Paraklet ist wenigstens formell ein anderer als der Geist der Apostel.

Digitized by Google

Freigegebene in der Folge mehr und mehr beschränkt und wieder zurückgenommen werden muss. Eine solche Accommodation nahm Tertullian namentlich bei dem Apostel Paulus an (a. a. O. c. 14). Wenn er die zweite Ehe absolut gestattet hätte, hätte er nur gethan, was er auch sonst that *adversus formam regulae suae pro conditione temporum*, wie z. B. wenn er den Timotheus beschnitt u. s. w. *sed ita res exigebant, ut omnibus omnia fieret — docendo quaedam per veniam, non per imperium (aliud est enim indulgere aliud jubere), proinde temporalem licentiam permittens denuo nubendi propter infirmitatem carnis, quemadmodum Moyses repudiandi, propter duritiam cordis.* Wir haben daher nur den Sinn des Apostels zu ergänzen. Wenn Christus aufhob, was Moses befahl, weil es von Anfang an nicht so war, warum soll nicht auch der Paraklet aufheben, was Paulus noch nachgesehen hat, wenn nur das, was nachher kommt, Gottes und Christi würdig ist, aber Gottes und Christi war es würdig, die Herzenshärtigkeit, nachdem ihre Zeit vorüber war, zu dämpfen, warum soll es nun jetzt nicht Gottes und Christi würdiger sein, die Schwachheit des Fleisches, indem sich die Zeit jetzt schon enger zusammenzieht, auszurotten? Die Herzenshärtigkeit regierte bis Christus, die Schwachheit des Fleisches mag bis zum Paraklet regiert haben, leichter aber wich jene Christus als diese, die sich mehr an Paulus hält als jene an Moses, und gegen den Sinn des Apostels uns das ihm nicht zu Stande bringen lässt, was er vorzieht. Die Schwachheit des Fleisches hatte so lange ihre Zeit, *donec Paracletus operaretur, in quem dilata sunt a domino, quae tunc sustineri non poterant, quae jam nemini competit portare non posse, quia per quem datur portare posse, non deest.* Der Paraklet führt zwar nur aus, was an sich auch schon Christus und die Apostel wollten, weil er aber erst nach ihnen in seine Wirksamkeit eintrat, ist es ihm auch jetzt erst möglich, das, was früher noch nicht geschehen konnte, zu verwirklichen. Alles hat so überhaupt seine bestimmte Zeit. An sich hat das Fleisch, die sinnliche Seite des menschlichen Wesens, keine sittliche Berechtigung, was dem Fleisch eingeräumt wird, ist eine blosse Concession, die immer weniger an ihrer Stelle ist, je gespannter, schroffer und abstossender, der Natur der Sache nach, mit dem herannahenden Ende der Welt das Verhältniss von Geist und Fleisch werden muss. In demselben Verhältniss,

Digitized by Google

in welchem die gegenwärtige Weltordnung sich auflöst, treten die beiden Principien Geist und Fleisch in der ganzen Weite ihres Gegensatzes auseinander. Das materielle Princip muss vor dem geistigen weichen und sich unbedingt ihm unterordnen, da es von Anfang an nur für den Zweck Raum in der Welt gewinnen sollte, dass das Geistige an ihm in seiner absoluten Macht sich bethätigen kann, es gleicht einem Walde, welchen man nur dazu wachsen lässt, um ihm am Ende die Axt an die Wurzel zu legen [1]. Der Standpunkt der Betrachtung ist immer wieder das Letzte, das Ende der Dinge, in welchem, was das Endliche als solches an sich in seiner Endlichkeit ist, sich klar herausstellt, der Paraklet ist daher selbst nichts anders als der im Bewusstsein der Endlichkeit der Welt aus der Welt sich in sich selbst zurückziehende und in seinem Selbstbewusstsein seiner Macht über Fleisch und Welt sich bewusst werdende Geist. In diesem durch den Paraklet erhöhten Bewusstsein des Geistes von sich selbst verschwindet vor ihm jeder falsche Schein, mit welchem das Fleisch den Geist umgibt, und er sieht, der Welt entrückt, in klarer Anschauung die zeitliche Ordnung der Dinge als eine an sich nichtige schon jetzt in sich zusammenbrechen. Die Sittenlehre der Montanisten concentrirt sich somit in der einfachen Forderung, mit der Welt so zu brechen, wie die Welt selbst in der prophetischen Anschauung der Montanisten in sich selbst zusammenbricht, die Bande des Geistes und des Fleisches auf dieselbe Weise aufzulösen, wie die Welt in ihrer eigenen Selbstauflösung begriffen ist.

Der Streit der Montanisten mit ihren Gegnern beweist deutlich genug, in welchem Gegensatz der Montanismus zu der herrschenden Zeitansicht stand. Wie die Gegner in den sittlichen Forderungen der Montanisten einen unpraktischen Rigorismus sahen, so theilten sie mit

1) *De exhort. cast. c. 6.: In primordio sementem generis emisit, indultis conjugiorum habenis, donec mundus repleretur, donec novae disciplinae materia proficeret. Nunc vero cum extremitatibus temporum compressit, quod emiserat, et revocavit, quod indulserat, nons sine ratione propagationis in primordio et repastinationis in ultimo semper initia laxantur, fines contrahuntur. Propterea sylvam qui, instituit, et crescere sinit, ut tempore suo caedat. Sylva erat vetus dispositio, quae in evangelio novo deputatur, in quo et securis ad radicem arboris posita est.*

Digitized by Google

ihnen auch die Ansicht nicht, dass das Ende der Welt schon so nahe sei, und man nichts Angelegentlicheres zu thun habe, als sich auf den Anbruch der grossen Katastrophe gefasst zu halten. So weit war man also schon von dem ursprünglichen, durch den Glauben an die Parusie Christi bedingten Standpunkt des christlichen Bewusstseins abgekommen. Der Differenzpunkt lag so eigentlich in der Frage, ob man sich so weit mit der Welt befreunden dürfe, dass man auf eine längere Dauer des Weltverlaufs rechnet. Glaubte man darauf rechnen zu dürfen, so hatte man nach der Ansicht der Montanisten selbst nicht nöthig, so entschieden mit der Welt zu brechen. Dieser Ansicht mussten alle diejenigen sein, welche daraus, dass der Glaube an die Parusie Christi bisher immer noch nicht in Erfüllung gegangen war, den natürlichen Schluss zogen, dass die Parusie wohl auch in der nächsten Zeit noch nicht erfolgen werde, somit überhaupt das Ende der Welt noch nicht so nahe bevorstehe. Je mehr man aber so aus der unnatürlichen Spannung heraustrat, in welche der Glaube an die Parusie das Bewusstsein der ersten Christen versetzt hatte, um so mehr musste diess auch seinen Einfluss auf das ganze praktische Verhalten der Christen äussern. Sie konnten nicht mehr in demselben schroffen und abstossenden Gegensatz zu der sie umgebenden Welt stehen, mussten sich ihr mehr und mehr assimiliren, der Montanismus ist daher die Reaction gegen die um jene Zeit immer weiter um sich greifende Verweltlichung des Christenthums, im Gegensatz gegen sie verschärften die Montanisten als die strengere der beiden einander gegenüberstehenden Parteien die Praxis des christlichen Lebens in allen Beziehungen, in welchen ihnen die herrschende Sitte eine zu laxe zu sein oder zu werden schien, durch die sittlichen Forderungen, die sie theils neu aufstellten, theils als längst bestehend geltend machten. War einmal ein solcher Gegensatz der Ansichten und Parteien vorhanden, so musste der äussere Conflict, der nicht ausbleiben konnte, um so stärker werden, je mehr es Fälle gab, in welchen die Verläugnung des christlichen Charakters gar zu offen am Tage lag. Wie sollte es in solchen Fällen gehalten werden? Ihr eigentliches Moment hatte jedoch diese Frage nicht darin, ob die, die in einem solchen Falle waren, noch als Christen anzuerkennen seien, sondern ob sie durch die vermöge der Schlüsselgewalt ihnen zu ertheilende Sündenvergebung in die Gemeinschaft der Kirche

Digitized by Google

wieder aufgenommen werden können. Es ist ein besonderes Verdienst der Ritschl'schen Untersuchung, diesen Punkt zuerst als den eigentlichen Streitpunkt zwischen den Montanisten und ihren Gegnern erkannt zu haben. Es ist jedoch nur der Punkt, in welchem die allgemeine Differenz, welche die Montanisten von der katholischen Partei trennte, zu einer unmittelbar praktischen Frage wurde. Man konnte Manches, was zur eigenthümlichen Richtung der Montanisten gehörte, auf sich beruhen lassen, hier aber handelte es sich um ein so unmittelbares praktisches Interesse, dass man sehr leicht begreift, wie der Streit mit den Montanisten eine so wichtige Bedeutung erhalten konnte. Während die Montanisten allen, welche eine sogenannte Todsünde begangen hatten, die Vergebung einer solchen Sünde schlechthin verweigerten, stellten ihre Gegner nicht nur den Grundsatz auf, dass auch Todsünden vergeben werden können, sondern schrieben sich auch selbst die Vollmacht zu, sie zu vergeben. An sich zwar läugneten auch die Montanisten die Möglichkeit der Vergebung der Todsünden nicht, aber als Sünden, welche gegen Gott selbst begangen worden sind, kann sie, behaupteten sie, nur Gott selbst vergeben, oder, da Gott der Geist ist, die Kirche, sofern sie der Geist ist. *Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesiae ab auctore et conservatore censetur, et ideo ecclesia quidem delicta donabit. Sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim non famuli est jus et arbitrium, Dei ipsius, non sacerdotis* [1]). Und weil nun der auf diese Weise in den neuen Propheten die Kirche in sich darstellende Paraklet erklärt, dass Todsünden nicht vergeben werden dürfen [2]); so ist die Frage über die Vergebung der Todsünde und die in Beziehung auf sie stattfindende

1) *De pudic.* c. 21.

2) A. a. O.: *sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi? hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum Paracletum in novis prophetis habeo dicentem: potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant.*

Digitized by Google

Verschiedenheit der kirchlichen Praxis der Punkt, in welchem der Gegensatz zwischen den Montanisten und ihren Gegnern, den katholischen Christen, den *psychici*, wie sie sie im Unterschied von sich als den *spiritales* nannten, am unmittelbarsten hervortritt.

Das Merkwürdigste dieses Gegensatzes ist jedoch, dass die Hauptgegner der Montanisten die Bischöfe sind. Es ist sehr wahrscheinlich, dass gleich anfangs in Kleinasien, als die ersten Bewegungen durch die Montanisten entstanden, Bischöfe an der Spitze ihrer Gegner standen. Der Hauptrepräsentant dieser Seite des Streits ist für uns Tertullian, welchen wir in seiner Schrift *de pudicitia* auf eine sehr bedeutungsvolle Weise dem römischen Bischof gegenüberstehen sehen. Tertullian macht uns in dieser Schrift nicht bloss mit den dogmatischen Gründen der Montanisten für ihre Ansicht von der *pudicitia*, sondern auch mit der wichtigen Thatsache bekannt, dass der römische Bischof mit der öffentlichen Erklärung aufgetreten war, alle jene Vergehungen, welche die Montanisten als die Todsünde des Ehebruchs und der Hurerei bezeichneten, sollen nicht mehr absolut von der Gemeinschaft der Kirche ausschliessen, sondern es solle denen, die in einem solchen Fall waren, nach geschehener Busse Vergebung ertheilt werden [1]). Der ganze Ton, in welchem Tertullian von diesem Schritte des römischen Bischofs spricht, beweist, welche Wichtigkeit er ihm beilegte. Er nennt es ein peremtorisches d. h. dem Streit ein Ende machendes Edict, wahrscheinlich in demselben ironischen Sinn, in welchem er dem römischen Bischof den Titel eines *pontifex maximus* oder *episcopus episcoporum* gibt, es muss jedoch eine sehr entscheidende Bedeutung für den endlichen Ausgang des Streits gehabt haben. Daraus, dass jetzt erst der römische Bischof ein solches Edict erliess, ist zu schliessen, dass die früheren Bischöfe, wenn sie auch auf der Seite der Gegner waren, doch noch keine bestimmte und entschiedene Erklärung gegen die Montanisten abgegeben hatten, so dass der mit dem Unitarier Praxeas in Berührung gekommene römische Bischof (wahrscheinlich Eleutheros) sogar schon im Begriff gewesen war, die kirchliche Gemeinschaft mit den Montanisten anzuknüpfen. Um so mehr hatte es daher zu bedeuten,

1) A. a. O. c. 1.: *Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto.*

Digitized by Google

wenn vielleicht schon der nächste Nachfolger, Victor (185—200), in jedem Fall Zephyrin (200—215) jedem Zweifel über die Stellung der römischen Kirche zum Montanismus durch das von Tertullian erwähnte Edict ein Ende machte. Konnten selbst solche, welche der Montanismus als Hurer und Ehebrecher verdammte, mit der Kirche sich wieder aussöhnen, so ist daraus deutlich zu sehen, wie wenig man in Rom mit den sittlichen Grundsätzen der Montanisten einverstanden war. Dass die römische Kirche, mit ihrem Bischof an der Spitze, den Montanisten so entschieden entgegentrat, musste das Uebergewicht in diesem Streite, wenn es bisher noch schwankte, vollends auf die Seite ihrer Gegner wenden, Tertullian gibt uns aber selbst zu verstehen, dass der römische Bischof in dieser Sache nicht allein stand, dass dasselbe Interesse, das ihn leitete, ein gemeinsames der Bischöfe war. Diess ist der Sinn seiner Worte, wenn er seiner montanistischen Behauptung, die *ecclesia* sei *spiritus per spiritalem hominem*, die Antithese gegenüberstellt, *non ecclesia numerus episcoporum*. Wenn also noch so viele Bischöfe den antimontanistischen Grundsatz aufstellen, dass die Kirche auch solche Sünden vergeben könne, so könne hier nur das Urtheil des Geistes, wie es in einem geistigen Menschen sich ausspricht, die Entscheidung geben. Tertullian setzt aber nicht bloss seinen *spiritalis homo*, in welchem der *spiritus* selbst die *ecclesia* ist, der die Kirche nicht repräsentirenden Gesammtheit der Bischöfe entgegen, er spricht auch noch besonders dem römischen Bischof, welcher schon damals die Auctorität des Apostels Petrus für sich in Anspruch genommen zu haben scheint, die Befugniss ab, das Recht der Kirche für sich geltend zu machen. Wenn er wegen der Worte des Herrn an Petrus Matth. 16, 18 f. glaube, die Macht zu lösen und zu binden, sei auch auf ihn oder die ganze in der nächsten Beziehung zu Petrus stehende Kirche *(id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam)* ausgeflossen, so sei diess eine offenbare Verdrehung des nur in persönlicher Beziehung an Petrus gerichteten Ausspruchs, die Macht zu lösen und zu binden sei dem Petrus nicht für die Todsünden der Gläubigen gegeben. Wenn ihm der Herr befohlen habe, dem fehlenden Bruder siebenzigmal siebenmal zu vergeben, so sei ebendamit die Vergebung auf die an einem Menschen begangenen Sünden beschränkt, und die der Sünden gegen Gott ausgeschlossen. Was also diess die Kirche und noch

Digitized by Google

dazu die des Psychikers angehe? An der Person des Petrus sehe man, dass jene Gewalt nur Geistigen zukomme, einem Apostel oder Propheten. So wenig wollte also Tertullian in Ansehung der Frage über die Vergebung der Todsünden ein den Bischöfen als solchen zustehendes Recht anerkennen, und es erhellt somit hieraus, dass die Hauptgegner der Montanisten die Bischöfe waren, welche nicht nur trotz des Widerspruchs der Montanisten das Recht, auch die Todsünden zu vergeben, für die Kirche geltend machten, sondern auch diese Praxis allgemein in der Kirche einführten.

Welches Interesse hatten nun aber dabei die Bischöfe? Es kann nur aus dem entgegengesetzten der Montanisten richtig verstanden werden. Die Montanisten verweigerten schlechthin die Vergebung der Todsünden, weil es ihnen im Angesicht des nahen Endes der Welt nicht an der Zeit zu sein schien, die Zügel der kirchlichen Disciplin nachzulassen, sondern es vielmehr für dringend nothwendig hielten, sie so straff als möglich anzuziehen und zwar nur um so mehr, je schlaffer sie schon in einem so grossen Theil der christlichen Kirche jener Zeit geworden waren. Stellten die Bischöfe einen andern Grundsatz in Beziehung auf jene Frage auf, so müssen sie sich schon in der allgemeinen Weltanschauung von den Montanisten getrennt haben. Statt wie diese mit der Welt zu brechen, und sich aus ihr in den engsten Kreis derer zurückzuziehen, welche, wie Tertullian sagt, *ad primam tubam angeli expediti prosilient*, kann die Bischöfe nur die Ueberzeugung geleitet haben, dass es doch noch an der Zeit sein möge, sich für eine längere Dauer des zeitlichen Bestehens der christlichen Kirche in der Welt einzurichten. Und wem anders konnte diese Ansicht von dem Verhältniss der Kirche zur Welt näher liegen als gerade den Bischöfen? Ihre für die Dauer berechnete Organisation erhielt ja die christliche Kirche erst durch die dem Streit mit dem Montanismus gleichzeitige Consolidirung der Gewalt der Bischöfe, welche in der gleich anfangs so bedeutungsvoll aufgefassten Idee einer *continua successio* den Blick ebenso sehr vorwärts in die vor ihnen liegende Zukunft der Kirche richteten als rückwärts in die Zeit der Apostel, deren Nachfolger sie zu sein behaupteten. Betrachteten sich die Bischöfe als die Träger der nicht schon in der nächsten Zeit aus der Welt entschwindenden, sondern in der Welt bestehenden Kirche, so mussten sie schon von selbst

Digitized by Google

den Trieb in sich haben, aus der christlichen Gemeinschaft alles zu beseitigen, was noch an die Ueberspannung und Transcendenz des ursprünglich so schroff der Welt gegenüberstehenden christlichen Bewusstseins mahnte und nur zu leicht dazu dienen konnte, die Kirche der Bahn zu entrücken, in welcher sie ihren geordneten Verlauf in der Welt nehmen sollte. Die Kirche konnte nicht in der Welt bestehen, ohne dass sie sich besser mit der Welt befreunden lernte, als diess möglich war, so lange man jeden Augenblick den Untergang der Welt vor sich sah. Man stelle sich nur vor, in welcher eigenthümlichen Spannung ihres Bewusstseins die sein mussten, welche im steten Gedanken an die Parusie Christi und die sie begleitende Katastrophe wie zwischen Sein und Nichtsein schwebten? Wie konnte eine aus solchen Gläubigen bestehende Gemeinschaft festen Fuss in der Welt fassen, wenn sie den Boden ihrer Existenz fort und fort unter sich schwanken und schon in der nächsten Zeit die ganze sie umgebende Weltordnung in sich zusammenstürzen sah? Und wenn in Gemässheit dieses Glaubens die sittlichen Forderungen auf eine Weise gesteigert wurden, welche über das gewöhnliche Maass der menschlichen Kraft hinausgieng, so fehlte es auch in dieser Hinsicht an den Bedingungen eines dieser sinnlichen Ordnung der Dinge entsprechenden Daseins. Welche überspannte sittliche Forderungen machten die Montanisten, wenn sie von den sämmtlichen Mitgliedern der christlichen Gemeinschaft verlangten, dass sie schlechthin von allen Vergehungen frei bleiben sollen, die sie unter dem Namen der Todsünden begriffen? Es war diess ein so unpraktischer Rigorismus, dass eine Gemeinschaft, welche zu diesem Grundsatz sich bekannte, die zu ihrem Bestehen nothwendige sittliche Kraft in kurzer Zeit sich in sich selbst verzehren lassen musste. Zwischen dieser Transcendenz einer sich nie realisirenden Idee und dem Boden der gegebenen empirischen Wirklichkeit, auf welchem sie sich allein zur Realität einer bestehenden Kirche verwirklichen konnte, lag als das erste vermittelnde Moment die in Hinsicht der Vergebung der Todsünden gemachte Concession. War es unmöglich, dass es gar keine Sünden gab, so musste es doch wenigstens möglich sein, dass sie vergeben wurden. Hiemit war zwar die reine Idealität der Kirche verschwunden, aber die Idee der Kirche war praktisch geworden. Die Kirche bestand so zwar nicht aus lauter Heiligen, die von jeder sogenannten

Digitized by Google

Todsünde völlig unberührt blieben, aber doch aus solchen, welche die Kirche vermöge ihrer Schlüsselgewalt als wahre Glieder der christlichen Gemeinschaft anerkennen konnte, und wenn die Kirche, wie auch die Montanisten annahmen, das Recht hat, die Sünden zu vergeben, warum sollte sie von demselben nicht auch Gebrauch machen? Waren es nun vorzugsweise die Bischöfe, welche in der Frage über die Zulässigkeit der Vergebung der Todsünden sich an die Spitze der Bestreiter des Montanismus stellten, so gaben sie dadurch einen für ihre Stellung sehr charakteristischen Beweis ihres von aller Ueberspannung des ursprünglichen, nicht sowohl bei sich als ausser sich seienden, christlichen Bewusstseins zurückgekommenen praktischen Geistes, sie machten dadurch erst das geschichtliche Dasein der an dem Faden der *continua successio* der Bischöfe sich entwickelnden christlichen Kirche möglich, und wenn es namentlich der römische Bischof war, dessen Auctorität hierin den entscheidendsten Einfluss hatte, so ist um so bemerkenswerther, wie die römischen Bischöfe schon jetzt auf den Weg einlenkten, auf welchem sie es in der Folge in der Theorie und Praxis nur zu gut verstanden, die Kirche und die Welt Hand in Hand mit einander gehen zu lassen. Die Verweltlichung des Christenthums, die in der römischen Kirche, so weit es nur immer möglich war, sich realisirte, sehen wir hier in ihren ersten noch unschuldigen, durch die Natur der Sache selbst gerechtfertigten Anfängen. Es ist mit Einem Wort schon jetzt ein Ablassprogramm für Sünden, welche der Montanist nur als *delicta moechiae et fornicationis* bezeichnen kann, das an der Spitze der ganzen so berüchtigten Geschichte der römischen Ablassertheilung steht, und Tertullian nennt schon jetzt, wie wenn er die ganze geschichtliche Bedeutung jenes Edikts des *episcopus episcoporum* richtig geahnt hätte, ein *terrenum Dei templum*, in welchem die *sponsa Christi* als die *vera, pudica, sancta virgo* eine solche *liberalitas*, die eher vor den *januae libidinum* stehen sollte, auch nur als *macula aurium* über sich ergehen lassen muss, eine *spelunca moechorum et fornicatorum*[1]).

1) *De pudic.* c. 1. Der Gegensatz der beiderseitigen Standpunkte tritt nirgends schroffer hervor als in dieser Stelle. Tertullian sagt von der *moechia et fornicatio, cum ea sint, quae culmen criminum teneant, non capit et indulgeri quasi modica et praecaveri*

Digitized by Google

Nachdem einmal die Möglichkeit der Sündenvergebung innerhalb der Kirche, wie wir aus dem Edict des römischen Bischofs sehen,

---

quasi maxima, es sei ein Widerspruch, Ehebruch und Hurerei als Todsünden zu verbieten und doch, wie wenn sie nicht so viel auf sich hätten, Ablass für sie zu ertheilen. *Nobis autem maxima aut summa sic quoque praecaventur, dum nec secundas quidem post fidem nuptias permittitur nosse, nuptialibus et dotalibus si forte tabulis a moechiae et fornicationis opere diversas* (die zweite Ehe ist materiell von Ehebruch und Hurerei nicht verschieden, es ist nur der formelle Unterschied, dass dabei eine Urkunde über die Verehelichung und Aussteuer ausgestellt wird). *Et ideo durissime nos infamantes Paracletum disciplinae enormitate bigamos foris sistimus, eundem limitem liminis moechis quoque et fornicatoribus figimus, jejunas pacis lacrymas profusuris, nec amplius ab ecclesia quam publicationem dedecoris relaturis* (ohne alle Schonung schliessen wir die, die in einer zweiten Ehe leben, und den Paraklet wegen der übertriebenen Strenge der Disciplin schmähen, von der Kirchengemeinschaft aus, und ebenso halten wir auch die Ehebrecher und Hurer von ihr fern, die, wenn sie auch fastend und weinend um die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft bitten, von der Kirche nur die Veröffentlichung ihrer Schande erhalten). Um diesen Rigorismus ganz zu verstehen, darf man nicht übersehen, dass Tertullian, wie ihm die zweite Ehe nur so viel als Ehebruch und Hurerei war, so auch die Ehe an sich für verwerflich hielt, nur für ein nothwendiges Uebel. Er gesteht selbst, dass durch seine Prämissen auch die *primae* d. h. die *unae nuptiae* destruirt werden, findet diess aber ganz natürlich, weil ja die *nuptiae ipsae ex eo constant, quo et stuprum. Ideo optimum est homini, mulierem non attingere. De exhort. cast. c.* 9. Es ist daher nur Nachsicht, dass der Paraklet nicht auch die einmalige Ehe oder die Ehe überhaupt verboten hat. Ueber das Bedenken, wie eine Kirche ohne die natürliche Fortpflanzung vermittelst der Ehe sich erhalten könne, konnte sich nur der hinwegsetzen, der die Menschheit schon jetzt am Ziel ihres zeitlichen Laufs sah. Daher war die Cardinalfrage zwischen den Montanisten und ihren Gegnern eigentlich diese: ob die Kirche schon jetzt aus der Zeit in die Ewigkeit, von der Erde in den Himmel überzugehen habe, oder ob es ihre Bestimmung sei, den langen Weg der zeitlichen Wanderung durch die Reihe der Jahrhunderte anzutreten, ob es also überhaupt eine Geschichte der Kirche geben soll. Ueber diese Frage hat nun freilich die Geschichte entschieden, aber könnte der Montanist nicht auch

Digitized by Google

grundsätzlich ausgesprochen und ebendamit der grosse Schritt geschehen war, die Kirche in eine Bahn hineinzuleiten, auf welcher auch die sündhafte Beschaffenheit ihrer Mitglieder kein Hinderniss ihrer fortgehenden Verwirklichung sein konnte, lässt sich nun an einem Moment nach dem andern nachweisen, wie man mehr und mehr alles das hinter sich zurückliess, oder nur wesentlich modificirt in sich aufnahm, was in den Montanisten als die ursprüngliche Form des christlichen Bewusstseins mit neuer Energie sich geltend gemacht hatte.

Von den *extremitates temporum*, den *angustiae* des *καιρὸς συνεσταλμένος*, die dem Tertullian so schwer auf dem Herzen lagen und ihn so düster stimmten, ist schon bei dem so genau an ihn sich anschliessenden Cyprian nicht mehr die Rede. Auch Cyprian ist zwar überzeugt, dass die Welt nicht mehr sehr lange dauern werde, aber er sieht darin nur die allgemeine, in keiner Beziehung weder zum Glauben an die Parusie Christi, noch überhaupt zum Christenthum stehende Wahrheit, *senuisse jam mundum, non illis viribus*

---

darin, dass es eine Geschichte der Kirche gibt, eine blosse Nachsicht und Accommodation von Seiten des Paraklets oder Gottes sehen, und nach derselben Ansicht, nach welcher ihm die Ehe an sich ein *stuprum* ist, auch das in der weltgeschichtlichen Entwicklung der Kirche um die Kirche und die Welt geschlungene Band, oder die Verweltlichung der Kirche, wie sie sich in der römischen Kirche darstellt, für ein *stuprum* erklären? Man sieht, es handelt sich um das verschiedene Verhältniss, in welchem Idee und Wirklichkeit zu einander stehen können. Der Montanist hält sich nur an die Transcendenz der Idee, er kann daher in der Wirklichkeit nur die unwahre Gestalt der Idee sehen, etwas, das nicht sein sollte, ein an ihr begangenes Unrecht, die Wirklichkeit der Kirche, wie sie der Erfahrung zufolge ist, verhält sich zu ihrer Idealität, wie das *stuprum* zu der Virginität. Dem Katholischen dagegen existirt die Idee nur in der Wirklichkeit der weltlichen Existenz, aber sie geht darin auch unter und verliert alle ihre Idealität. Beides, Idee und Wirklichkeit so auseinanderzuhalten, dass sie einander nicht ausschliessen, sondern in ihrem Unterschied zugleich wesentlich Eins sind, war erst auf einem Standpunkt möglich, auf welchem man darüber hinweggekommen war, in den die Idee der Kirche realisirenden Bischöfen die concrete Realität der Kirche selbst anzuschauen.

Digitized by Google

stare, quibus prius steterat, nec vigore et robore eo valere, quo antea praevalebat. Hoc etiam nobis tacentibus et nulla de scripturis sanctis praedicationibusque divinis documenta promentibus mundus ipse jam loquitur, et occasum sui rerum labentium probatione testatur. Es geschieht diess nur in Gemässheit des allgemeinen Naturgesetzes, welchem alles Endliche unterliegt. *Minuatur necesse est, quidquid fine jam proximo in occidua et extrema devergit. — Haec sententia mundo data est, haec Dei lex est, ut omnia orta occidant, et aucta senescant, et infirmentur fortia et magna minuantur, et cum infirmata et diminuta fuerint, finiantur. Christianis imputas, quod minuantur singula mundo senescente* [1])? Hiemit hat sich schon der specifische Glaube der ersten Christen in eine allgemeine Vorstellung, welche die Heiden so gut wie die Christen haben konnten, aufgelöst. Wie man seitdem, wenn man es auch immer noch nicht lassen konnte, sich mit dem Gedanken an die Parusie Christi und das Ende der Welt zu beschäftigen, wenigstens den Zeitpunkt immer weiter hinausrückte, zeigt eine Stelle bei Augustin [2]), nach welcher Einige die Zukunft Christi vierhundert, andere fünfhundert, andere auch erst tausend Jahre nach der Himmelfahrt erwarteten. Augustin selbst ist sogar geneigt, die tausend Jahre der Apokalypse nur für eine allgemeine Zahlbestimmung der an sich unbestimmten Weltdauer zu halten [3]). In demselben Verhältniss, in welchem man sich in dieser Beziehung mehr und mehr auf den Standpunkt des allgemeinen Weltbewusstseins stellte, liess man auch von der Strenge der praktischen Forderungen nach, welche man aus jener überspannten Theorie abgeleitet hatte. Was bei Tertullian ein kategorisches Gebot des Paraklet war, dessen Uebertretung nur als eine Todsünde angesehen werden konnte, ist bei Cyprian schon so ermässigt, dass es nur in der Form der Empfehlung und des Raths dem sittlichen Bewusstsein des Christen vorgehalten wird. *Prima sententia,* sagt Cyprian in einer an Tertullian erinnernden, aber auch mit ihm kontrastirenden Stelle, *crescere et generare praecepit, secunda continentiam*

1) *Ad Demetr.*
2) *De civit. Dei, 18, 53.*
3) A. a. O. 20, 7, 15.

Digitized by Google

suasit. — Cum jam refertus est orbis et mundus impletus, qui capere continentiam possunt, spadorum more viventes castrantur ad regnum. Nec hoc jubet Dominus, sed hortatur, nec jugum necessitatis imponit, quando maneat voluntatis arbitrium liberum. Sed cum habitationes multas apud patrem suum dicat, melioris habitaculi hospitia demonstrat. Habitacula illa meliora vos petitis carnis desideria castrantes, majoris gratiae praemium in coelestibus obtinetis [1]). Die Beschränkung der *continentia* auf die einmalige Ehe, welche der auf absolute *continentia* dringende Paraklet Tertullians ungern genug zuliess, wurde nun nicht mehr für nothwendig erklärt. Die *continentia* wird nur im Allgemeinen empfohlen und es bleibt dem eigenen Willen und Entschluss eines jeden anheimgestellt, ob und wie weit er den guten Rath befolgen will oder nicht. Befolgt er ihn, so ist es verdienstlich und er erwirbt sich dadurch Anspruch auf eine höhere Belohnung, befolgt er ihn nicht, so schadet es ihm wenigstens nichts an seiner sonstigen sittlichen Vollkommenheit. Auf ächt katholisirende Weise ist so in einem vermittelnden Begriff beides vereinigt, was hier zu berücksichtigen ist. Die montanistische Idee der *continentia* ist nicht aufgegeben, aber sie ist nicht mehr eine absolute Forderung, durch die sie praktisch unmöglich wird.

Um wie viel nüchterner und freier von jeder schwärmerischen Richtung, wie sie dem Montanismus eigen war, jetzt, nachdem man die Parusie Christi nicht mehr in so naher Aussicht hatte, das Bewusstsein der Christen überhaupt wurde, zeigt sich ganz besonders an dem Chiliasmus, welcher die Phantasie der Montanisten in so hohem Grade aufgeregt hatte. Die Antipathie gegen ihn wurde immer allgemeiner, ja, man hatte jetzt sogar das lebhafte Interesse, ihn zu bestreiten, und ihm das Princip seiner Berechtigung abzusprechen. Dass diess vorzugsweise in der römischen Kirche geschah und zwar um dieselbe Zeit, in welcher es in ihr zum völligen Bruch mit dem Montanismus kam, ist gleichfalls charakteristisch für den Wendepunkt der geschichtlichen Entwicklung, an welchem wir hier stehen. Unter den Repräsentanten dieser Richtung in der römischen Kirche tritt mit besonderer Bedeutung der Presbyter Cajus hervor. So sehr auch

1) *De habitu virginum.*

Digitized by Google

zu bedauern ist, dass wir die wenigen zerstreuten Notizen über ihn nicht weiter verfolgen können, so geben doch die beiden am besten bezeugten und in gegenseitiger Beziehung zu einander stehenden Data, dass er ein Gegner der Montanisten war, und den apostolischen Ursprung der Apokalypse läugnete, ein sehr sprechendes Bild seiner kirchlichen Thätigkeit. Als Gegner der Montanisten verfasste er einen Dialog, in welchem er sich mit Proklus dem Vorfechter der κατὰ Φρύγας αἵρεσις unterredete [1]). Aus der Bedeutung der von beiden Seiten geltend gemachten Instanzen, indem beide Theile sich auf die Hauptauctoritäten ihrer Kirche beriefen, Proklus auf die prophetischen Töchter des Philippus und auf ihr und ihres Vaters Grab zu Hierapolis, Cajus auf die am Vatikan und auf dem Wege nach Ostia befindlichen Siegesdenkmale der beiden apostolischen Stifter der römischen Kirche, ist zu schliessen, mit welchem Nachdruck der Streit von beiden Seiten geführt wurde, und wie sehr Cajus namentlich alles daran setzte, seinen Gegner und mit ihm den Montanismus auf das Haupt zu schlagen. In dieser Absicht trat er in derselben Schrift als sehr entschiedener Bestreiter der Aechtheit der Apokalypse auf. Es hat auch, sagte er, Cerinth durch Offenbarungen, als von einem grossen Apostel geschrieben, abentheuerliche Dinge, als von Engeln ihm gezeigt, lügenhafter Weise bei uns eingeführt, indem er sagt, nach der Auferstehung werde das Reich Christi ein irdisches sein, und es werde von Neuem in Jerusalem das Fleisch der Wollust und dem Vergnügen dienen. Und als Feind der Schrift Gottes, sagt er, dass die Zahl der tausendjährigen Zeit in Hochzeitmahlen bestehen werde, indem er damit täuschen will [2]). Es kann kein Zweifel darüber sein, dass, indem die Schrift, die diesen Inhalt gehabt haben soll, nur unsere johanneische Apokalypse sein kann, der Presbyter Cajus nicht den Apostel Johannes, sondern den Häretiker Cerinth für den Verfasser der Apokalypse erklärte. Sollte aber die Apokalypse das Werk Cerinths sein, wofür anders konnte er den Chiliasmus halten als für ein unchristliches Erzeugniss, in welchem, da Cerinth ein judaisirender Häretiker war, das Judenthum seinen unreinen Einfluss auf das Christenthum äusserte? Man war sich also der Aufgabe

1) Euseb. H.G. 2, 25. 6, 20. 3, 31. Vgl. Schwegler a. a.O. S. 282.
2) Euseb. H.G. 3, 28.

Digitized by Google

bewusst, das Christenthum von dem Sinnlichen, Phantastischen, Materiellen, das ihm vom Judenthum her noch anhieng, zu befreien, und die höhere Stufe, auf welche auch der Montanismus das Christenthum erheben wollte, durch seinen plötzlichen Abschluss in der Welt, dadurch zu erreichen, dass man ihm jetzt die Sphäre einer fortschreitenden geistigen Entwicklung eröffnete. Hatte noch nicht lange zuvor der unbekannte Verfasser des muratorischen Fragments über den Kanon der römischen Kirche auch die Apokalypse in die Zahl der in Rom angenommenen Schriften gesetzt, so wollte jetzt ein Presbyter, wie Cajus, in welchem wir ohne Zweifel einen Hauptführer der Bewegung jener Zeit zu sehen haben, von ihrem apostolischen Ursprung nichts mehr wissen. Ihr Chiliasmus galt als der Inbegriff alles dessen, was man hinter sich zu lassen hatte, und da man dem Chiliasmus nicht entsagen konnte, ohne von der Vorstellung des so nahen Endes der Welt sich loszureissen, so erhellt hieraus, welcher entscheidende Schritt jene Verwerfung der Aechtheit der Apokalypse war. Sie sollte daher ein untergeschobenes Buch sein und man machte den Montanisten sowohl in Beziehung auf sie als den Hebräerbrief, welchen man wegen seines Widerspruchs gegen die zweite Busse nicht für paulinisch hielt, den Vorwurf, dass sie auf leichtsinnige und kecke Weise neue Schriften verfassen [1]). So energisch sollte also auch aus der Zahl der kanonischen Schriften alles ausgeschieden werden, worin man im Streit mit dem Montanismus jetzt nicht mehr einen ächten Ausdruck seines christlichen Bewusstseins erkennen konnte.

Konnte man in dieser Beziehung im Gegensatz zum Montanismus nur fallen lassen, was seinen Haltpunkt im Bewusstsein der Zeit verloren hatte, so musste dagegen Anderes, wenn auch in anderer Form, in Uebereinstimmung mit dem Montanismus festgehalten werden. Es ist schon gezeigt, wie man die sittlichen und ascetischen Forderungen des Montanismus der katholischen Kirche anzupassen suchte, am wenigsten aber konnte man das Offenbarungsprincip des Montanismus, den heiligen Geist, als ein ausschliesslich montanistisches Princip betrachten. Dass Geist und Kirche wesentlich zusammengehörende Begriffe sind, die Kirche in dem Geist die Wahrheit ihres Wesens und der Geist in der Kirche die Wirklichkeit seines

1) Eus. K.G. 6, 20.

Digitized by Google

Daseins hat, konnte als das gemeinsame im christlichen Glauben begründete Dogma gelten, es kam daher nur darauf an, der montanistischen Prophetie das Auffallende und Abstossende, das sie an sich hatte, zu nehmen, und ihr die Form der katholischen Anschauungsweise aufzudrücken. Woran man den grössten Anstoss nahm, war das Vage, Willkürliche, Zufällige der montanistischen Prophetie, dass sie etwas Neues einführen und in den einzelnen Individuen, die sie zu ihren Organen machte, ein neues Glaubensprincip aufstellen wollte. In diesem Sinne nannte man es den Aberwitz der Montanisten, wenn man seine eigene Denkweise als die katholische geltend machen wollte, und zog aus ihrer Lehre die sie als Härese bezeichnende Consequenz, dass wenn sie erst den von Christus verheissenen Paraklet empfangen zu haben behaupten, sie ebendamit den Besitz desselben den Aposteln absprechen [1]). Ausdrücklich wollte zwar Tertullian die Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Montanisten nur als die sich gleich bleibende Fortsetzung seiner Wirksamkeit in den Aposeln angesehen wissen, der heilige Geist sollte auch schon in den Aposteln der *deductor omnis veritatis* sein, so dass wer die fortgesetzte Wirksamkeit des Geistes in den neuen Propheten nicht anerkenne, auch den Geist in den Aposteln nicht besitzen könne [2]), und seine ganze Polemik gegen die Häretiker bezeugt es, wie wenig er irgend eine Beeinträchtigung der Continuität der apostolischen Tradition durch das Offenbarungsprincip des Montanismus beabsichtigen konnte, gleichwohl aber verbirgt sich selbst bei ihm die Gefahr nicht, welcher von dieser Seite die kirchliche Lehre von der Tradition sehr leicht ausgesetzt war. Wenn, wie er sagt, der Paraklet *solus antecessor, quia solus post Christum,* wenn die, welche *hunc receperunt, veritatem consuetudini anteponunt* [3]), so konnte von diesem Standpunkt aus auch die kirchliche Tradition als *consuetudo* im Interesse der *veritas* bestritten werden. Es kam ja nur darauf an, was im prophetischen Selbstbewusstsein derer, welche die Gabe der Prophetie zu haben behaupteten, als Wahrheit sich aussprach. Der Stellung, welche überhaupt die katholische Kirche dem Montanismus gegenüber

1) Vgl. Schwegler a. a. O. S. 225. 38.
2) Ritschl a. a. O. S. 497.
3) *De virg. vel. c. 1.*

Digitized by Google

nahm, ist es daher ganz analog, wenn nun auch die Wirksamkeit des heiligen Geistes, welcher in dem Paraklet der Montanisten noch in dem freien Spielraum der Subjektivität der die Gabe der Prophetie besitzenden einzelnen Individuen sich bewegte, mit Einem Worte katholisch fixirt und regulirt wurde. Wie die Schlüssel der Gewalt, zu lösen und zu binden, welche die Propheten der Montanisten für sich in Anspruch genommen hatten, ausschliesslich in die Hände der Bischöfe kamen, so waren sie jetzt auch die allein anerkannten Organe des heiligen Geistes und dem Princip der Individualität, auf welchem die montanistische Prophetie beruhte, wurde der Grundsatz entgegengestellt, dass der heilige Geist als das in der Kirche waltende Princip nur in der Gesammtheit ihrer Vertreter sich ausspreche und diese selbst um so gewisser von ihm sich inspirirt glauben dürfen, je unzweifelhafter sie das Bewusstsein der Repräsentation der Kirche in sich haben. So wurde, was in den Offenbarungen des montanistischen Paraklet noch einen so vagen und unsichern Verlauf hatte, in den geordneten und regelmässigen Gang der die Kirche repräsentirenden Concilien hinübergeleitet, und die Continuität mit dem in den Aposteln wirkenden Geist, die in dem Paraklet der Montanisten ein so schwaches und so leicht sich auflösendes Band zu sein schien durch das Dogma festgestellt, dass die Beschlüsse der Concilien nur der für das allgemeine Bewusstsein ausgesprochene Inhalt der der Kirche immanenten apostolischen Tradition seien. Mit dieser Form der Offenbarung des Geistes war die der montanistischen Prophetie eigene Ekstase von selbst ausgeschlossen. Nur das individuelle Bewusstsein kann durch die Einwirkung des Geistes in der Ekstase so ausser sich gerathen, dass es seiner selbst nicht mächtig ist spricht sich aber der Geist in dem Gesammtbewusstsein einer Mehrheit einzelner Subjekte aus, so lässt sich nicht denken, wie das Gemeinsame, das als der Ausspruch des Geistes gelten soll, anders zu Stande kommen kann als auf dem Wege der die gemeinsame Berathung leitenden Reflexion. Aus dem Wesen der Ekstase selbst, wie es von den Montanisten bestimmt wird, ergibt sich, dass der Geist als das Princip des Gesammtbewusstseins der Kirche nur in einem immanenten Verhältniss zu ihm stehen und ebendesswegen auch nicht in ekstatischer Weise sich äussern kann. Nach Tertullian kann es gar nicht anders sein, als dass der Einzelne, wenn er vom Geist ergriffen

Digitized by Google

wird, ausser sich ist. *In spiritu homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute.* Diess sei zwischen ihnen und den Physikern eine Streitfrage. Die Montanisten stellten zur Rechtfertigung ihrer neuen Prophetie die Behauptung auf, *gratiae ecstasin, id est amentiam, convenire.* Die Ursache hievon liegt theils in der Passivität, theils in der Zufälligkeit des Verhältnisses, in welchem der Einzelne zum Geiste steht. Treffend bezeichnet daher Tertullian den Zustand der Ekstase mit den Worten: *accidentiam spiritus pati*[1]). Er unterscheidet das accidenzielle Verhältniss des Einzelnen zu dem Geist von dem substanziellen, in welchem der Geist zu Christus steht. Da in Christus die ganze Substanz des Geistes, seine *massalis summa*, ihre Subsistenz hat, oder Christus an sich der Geist ist, so kann zwischen beiden kein anderes als ein immanentes Verhältniss sein, und es gibt daher auch im Leben Christi selbst keine Momente, in welchen er sich im Zustand der Ekstase befunden hätte. Anders ist es bei allen andern. Der Geist kommt nur als eine *portio spiritus sancti*, somit auch nur äusserlich auf sie, beide gehen in keine innere Einheit zusammen, es wird der Unterschied festgehalten, der Geist ist ein anderer als das von ihm bewegte Individuum, und da nun das letztere zu dem mit seiner göttlichen Macht einwirkenden Geist sich nur passiv verhalten kann, so wird es vom Geist gleichsam dem Mittelpunkt seines Bewusstseins entrückt, und in den Zustand des Aussersichseins versetzt[2]). Tertullian trägt daher kein Bedenken, das Wesen der Prophetie geradezu in die Bewusstlosigkeit oder *amentia* zu setzen. Da sie aber ihren Grund nur in dem Verhältniss hat, in welchem der Einzelne in seinem Fürsichsein zum Geiste steht, so folgt daraus von selbst, dass das Verhältniss des Geistes zu dem Bewusstsein einer Mehrheit von Individuen, wie es sich in den auf Concilien versammelten Bischöfen darstellt, nicht denselben Charakter der Aeusserlichkeit und Zufälligkeit an sich tragen kann. In demselben Verhältniss, in welchem jene Inadäquat-

1) *De anima c. 11.* wo er von Adam sagt: *prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam: hoc nunc os ex ossibus meis* u. s. w. Gen. 2, 24. Eph. 5, 31. *Accidentiam spiritus passus est, occidit enim ecstasis super illum, sancti spiritus vis, operatrix prophetiae.*

2) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 480 f.

Digitized by Google

heit in dem unendlichen Umfang der von dem Geiste inspirirten Subjekte sich aufhebt, kann er auch nur als das ihrer Gesammtheit immanente substanzielle Princip gedacht werden. Es ist daher ganz in der Natur der Sache selbst begründet, dass die ekstatische Prophetie der Montanisten nicht mehr an ihrer Stelle war, sobald als die eigentlichen Organe des Geistes nicht mehr die Individuen in der Zufälligkeit ihres Fürsichseins, sondern die Bischöfe in der geregelten Form der Repräsentation der Kirche betrachtet wurden, und der Montanismus bezeichnet auch in dieser Beziehung den Uebergang aus der Unstetigkeit des Zustandes, in welchem die Christen der ältesten Zeit sich befanden, in den festen geordneten Bestand der katholischen Kirche. Gehen wir aber weiter zurück, so kann die eigentliche Ursache der ekstatischen Prophetie der Montanisten in letzter Beziehung nur in jener Transcendenz der Weltanschauung erkannt werden, welche die eigenthümliche Bewusstseinsform der ältesten Christen war, so lange sie im Glauben an die Nähe der Parusie Christi nur noch mit dem einen Fusse in der jetzigen, mit dem andern aber schon in der künftigen Welt standen. Ist ein solcher Zustand, in welchem man mit der umgebenden Welt völlig gebrochen hat, an sich schon nicht ein Beisichsein, sondern ein Aussersichsein des Bewusstseins, und konnte ebendesswegen der göttliche Geist in seiner Einwirkung auf die nur im Gedanken an die nahe Katastrophe lebenden Gemüther in keiner andern Weise als im höchsten Grade der Ekstase sich aussprechen, so kann es kein deutlicheres Kriterium der jetzt erfolgenden allgemeinen Krisis geben, als die bestimmte Erklärung, dass man von der Ekstase überhaupt nichts mehr wissen wolle, und sie nicht als eine adäquate Form des christlichen Bewusstseins betrachten könne. Schon unter den kleinasiatischen Gegnern der Montanisten wird uns Miltiades als Verfasser einer Streitschrift genannt, welche den Titel hatte: *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*[1]). Seitdem wird es zur orthodoxen Vorstellung, dass schon die Propheten des A. T. nicht in bewusstloser Ekstase, sondern mit Bewusstsein und Verstand geweissagt haben, die Ekstase gilt als ein unwürdiger, das

1) Eus. K.G. 5, 17. Vgl. Schwegler a. a. O. S. 227.

Digitized by Google

dämonische Heidenthum charakterisirender Zustand, während dagegen das Beisichsein des inspirirten Subjekts als eine wesentliche Bestimmung einer auf dem Standpunkt des christlichen Bewusstseins stehenden Inspirationstheorie betrachtet wird. Das christliche Subjekt fühlt sich jetzt, nachdem es festern Fuss in der bestehenden Welt gefasst hat, und in dem zur katholischen Kirche sich gestaltenden Christenthum eine neu sich entwickelnde Ordnung der Dinge begründet sieht, in der Gemeinschaft, welcher es angehört, stark genug, auch den Einwirkungen des göttlichen Geistes gegenüber bei sich zu bleiben und das Bewusstsein seines eigenen Selbsts festzuhalten.

Dieselbe Analogie zwischen der Verwerfung der Ekstase und der Tendenz zur hierarchischen Gestaltung der Kirche begegnet uns in den pseudoclementinischen Homilien. So hoch diese Homilien die Prophetie stellen, wenn sie sie zur Quelle aller Erkenntniss der Wahrheit machen, so entschieden erklären sie sich gegen die Zulässigkeit der Ekstase in göttlichen Dingen. Mag ihre Polemik gegen sie eine nähere oder entferntere Beziehung zu dem Montanismus haben, es ist in jedem Falle bemerkenswerth, dass sie in demselben Interesse, das die katholische Kirche in ihrer Bestreitung des Montanismus leitete, die Ekstase als ein Element betrachteten, das weder mit einer geordneten Verfassung der Kirche, wie sie die Homilien in ihrem zur Spitze der bischöflichen Einheit aufsteigenden hierarchischen System aufstellen, noch auch mit einer höheren Entwicklungsstufe des christlichen Bewusstseins sich verträgt. Ausdrücklich stellen sie der dämonisch täuschenden Ekstase das immanente Bewusstsein des ἔμφυτον καὶ ἀέννaον πνεῦμα entgegen, das nicht bloss die Propheten, sondern überhaupt alle Frommen in sich haben [1]). Je entschiedener auf diese Weise von verschiedenen Seiten der ekstatische Charakter der montanistischen Prophetie zurückgewiesen wurde, um so mehr lag darin die Anerkennung, dass die Ekstase überhaupt ein mit dem wahren Wesen des Christenthums streitendes Element sei. Der objektive Fortschritt des Christenthums auf der Bahn seiner geschichtlichen Entwicklung ist daher dadurch bedingt, dass die Erkenntniss der christlichen Wahrheit, oder die christliche Offenbarung immer mehr ein der Kirche immanentes Bewusstsein

1) Vgl. die chr. Gnosis S. 393.

Digitized by Google

wird. Wie der Streit mit dem Montanismus, in seiner tiefern Bedeutung aufgefasst, unter diesen allgemeineren geschichtlichen Gesichtspunkt zu stellen ist, so machte sich auch in der Folge dasselbe Interesse wieder geltend, so oft das im Montanismus überwundene ekstatische Princip der geschichtlichen Entwicklung auf's Neue hemmend in den Weg treten wollte. Schon Schwegler[1]) hat gelegentlich an eine Stelle der schmalkaldischen Artikel[2]) erinnert, in welcher Luther die wesentliche Tendenz der Reformation und des Protestantismus als eine antienthusiastische bezeichnet. *Constanter tenendum est*, sagt Luther, *Deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente, ut ita praemuniamus nos adversus enthusiastas, id est, spiritus, qui jactitant, se ante verbum et sine verbo spiritum habere, et ideo scripturam sive vocale verbum judicant, flectunt et reflectunt pro libito, ut faciebat Monetarius, et multi adhuc hodie, qui acute discernere volunt inter spiritum et literam, et neutrum norunt, nec quid statuant, sciunt.* Die Veranlassung zu dieser Polemik gegen die Enthusiasten gaben Luther zunächst die Wiedertäufer, deren Verwandtschaft mit den alten Montanisten in verschiedenen Beziehungen von selbst in die Augen fällt. Wie man gegen die Montanisten darauf bestehen musste, dass die ekstatische Prophetie nicht die wahre sei, so konnte das in der Schwärmerei der Wiedertäufer sich eindrängende unlautere Element nur dadurch abgewehrt werden, dass als Grundsatz aufgestellt wurde, der göttliche Geist könne auf den menschlichen nicht anders als durch die Vermittlung des Worts der Schrift einwirken. Je fester dadurch die Form bestimmt ist, in welcher allein der göttliche Geist auf den menschlichen wirken kann, um so mehr kann die Wirksamkeit des Geistes nur eine dem Bewusstsein immanente sein, sie ist innerhalb des Wortes der Schrift so begrenzt, dass das Bewusstsein des vom Geiste inspirirten Subjekts sich nicht in das Ekstatische verirren kann. Das Originelle der Geschichtsanschauung Luthers in der genannten Stelle liegt aber darin, dass auch das Papstthum unter denselben Begriff des Enthusiastischen gestellt wird. *Quid! quod etiam*

1) A. a. O. S. 255.
2) Art. 7. S. 331 f.

Digitized by Google

papatus simpliciter est merus enthusiasmus, quo papa gloriatur, omnia jura esse in scrinio sui pectoris, et quidquid ipse in ecclesia sentit et jubet, id spiritum et justum esse, etiamsi supra et contra scripturam et vocale verbum aliquid statuat et praecipiat. Dasselbe also, woran die katholische Kirche der alten Zeit den grössten Anstoss bei den Montanisten nahm, das Ekstatische oder Enthusiastische ist der Hauptvorwurf, welchen der Protestantismus dem Katholicismus macht. Wie ist diess möglich? Nur dadurch, dass, indem der Papst als Einzelner für sich in seiner Person die ganze Kirche sein will, in ihm sich ebenso nur die Subjektivität eines individuellen Bewusstseins darstellt, wie die montanistischen Propheten nur einzelne für sich stehende Subjekte sind, welche in der Zufälligkeit ihres Verhältnisses zum heiligen Geist immer darüber ungewiss lassen, was in ihnen wahre göttliche Begeisterung oder bloss subjektive Schwärmerei ist. Der Subjektivität des Einzelnen kann nur die Objektivität eines auf allgemein anerkannter Auctorität beruhenden Princips gegenübergestellt werden. Diess war im Gegensatz gegen den Montanismus die Auctorität der Concilien und der Bischöfe, sofern sie nicht als Einzelne für sich, sondern als Glieder des hierarchischen Organismus die Organe des göttlichen Geistes sind, dem in der Person seines Papstes selbst wieder auf die Spitze der Subjektivität eines Einzelnen gestellten Katholicismus gegenüber ist es das protestantische Schriftprincip, als die objektive Norm für alles, wodurch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes in Beziehung auf den Einzelnen sich kund gibt. Wir sehen somit schon im Streite mit dem Montanismus das durch die ganze geschichtliche Entwicklung des Christenthums sich hindurchziehende Streben, den Inhalt der christlichen Offenbarung der Zufälligkeit und Unstetigkeit des individuellen Bewusstseins zu entheben, und ihm einen objektiven Haltpunkt in dem immanenten Bewusstsein der christlichen Gemeinschaft zu geben.

Der gegebenen Entwicklung zufolge kann es nur für eine einseitige Beschränkung gehalten werden, wenn das Hauptmoment des montanistischen Streits in die Frage über die Schlüsselgewalt gesetzt wird. Die umfassendere Schwegler'sche Darstellung bleibt der von Ritschl gegebenen gegenüber in ihrem vollen Recht. Sehr richtig hat auch schon Schwegler hervorgehoben, dass an eine feste

Digitized by Google

Constituirung der Kirche, an ein geschlossenes Kirchenregiment nicht gedacht werden konnte, so lange der Grundstein des christlichen Volksglaubens die Erwartung der bevorstehenden Wiederkunft des Herrn war, dass die Verwirklichung des Begriffs der katholischen Kirche und die Opposition gegen jüdischen Chiliasmus nur Kehrseiten eines und desselben Gedankens seien [1]). Nur hätte Schwegler diess von vorn herein zum leitenden Grundgedanken machen sollen. Dagegen lag nach Schwegler das Motiv der Bestreitung des Montanismus in der Reaction gegen das Judenchristenthum, der Ueberwindung des Gegensatzes zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum, der Combination der paulinischen Idee des Universalismus mit der petrinischen Idee der Einheit. Es handelte sich jedoch nicht sowohl um die Ausgleichung und Verschmelzung zweier einander parallel laufender Richtungen, als vielmehr um die Losreissung von einer dem Urchristenthum überhaupt, auch dem Paulinismus, noch anhängenden Anschauungsweise, um den Uebergang aus der noch den Charakter des Ekstatischen an sich tragenden Form des Bewusstseins in die die Möglichkeit einer immanenten geschichtlichen Entwicklung bedingende, aus der Transcendenz des Glaubens an die Parusie in die empirische Realität der in das weltliche Dasein eingehenden katholischen Kirche. Auf eigene Weise hat sich Neander unter der Handhabung der vagen Kategorien, mit deren Hülfe er sich seine Vorstellung vom Montanismus construirt, eine unklare Ahnung des Richtigen in folgender erst eines Commentars bedürfenden Stelle aufgedrungen: „Jene ausserordentlichen Wirkungen der göttlichen Kraft, welche das herrschende Bildungselement der menschlichen Natur werden sollte, haben immer mehr abgenommen, und die vorhandene natürliche Bildung immer mehr begonnen, dem Christenthum sich zuzuwenden und von demselben angezogen zu werden. An der Grenze zwischen diesen beiden Entwicklungsperioden habe sich nun eine Reaction gebildet, welche diesem naturgemässen durch das Christenthum geforderten Umschwung sich entgegenstellte, jene zuerst hervorgetretene Form in der Wirkung des Christenthums als das Vollkommene und Bleibende festhalten wollte. Was aber dem gesunden naturgemässen Entwicklungsgange sich entgegenstellte,

1) A. a. O. S. 292.

Digitized by Google

habe nur etwas Krankhaftes werden können. Die Begeisterung, welche einer solchen Richtung sich hingab, habe in Schwärmerei ausarten müssen. Der Montanismus habe das Uebernatürliche als solches im Gegensatz mit dem Natürlichen auf einseitige Weise festhalten wollen" [1]). Es möchte wohl für jeden, der nicht voraus schon das Richtige weiss, sehr schwer sein, herauszufinden, was hier etwa gemeint ist. Was soll man sich unter einer Abnahme ausserordentlicher Wirkungen der göttlichen Kraft, welche das herrschende Bildungselement der menschlichen Natur werden sollte, denken? Wie kann das Christenthum, wenn es an sich übernatürlich ist, ein natürliches Bildungselement werden, und wie kann man es dem Montanismus zum Vorwurf machen, dass er das Uebernatürliche als das nahm, was es an sich ist? Worin soll denn seine Schwärmerei bestehen, wenn zugleich behauptet wird, jene übernatürlichen Wirkungen, welche von der schöpferischen Macht des Christenthums ausgiengen, und dasselbe begleiten sollten, bis es ganz in den natürlichen Entwicklungsprocess der Menschheit eingegangen war, haben solange fortgedauert, dass selbst noch Kirchenlehrer nach der Mitte des dritten Jahrhunderts mit dem Bewusstsein der Wahrheit von solchen Erscheinungen gezeugt haben?[2]) Waren diese Kirchenlehrer nicht auch Schwärmer? Mit einer so konfusen Vorstellung des Uebernatürlichen und Natürlichen, wie sie bei Neander überall wiederkehrt, ist keine klare und gesunde Geschichtsanschauung möglich. Der einfache Ausweg aus dieser Verworrenheit ist: nicht objektiv, im Wesen des Christenthums selbst, wie wenn es zuerst übernatürlich gewesen und dann erst natürlich geworden wäre, erfolgte jener Umschwung, sondern nur subjektiv, im Bewusstsein derer, welche diesen Entwicklungsprocess an sich durchzumachen hatten, als der Uebergang aus der ekstatischen, zur Ekstase wenigstens immer geneigten Form des Bewusstseins, in die des immanenten, bei sich bleibenden, seinen Schwerpunkt in sich selbst habenden, der nothwendigen Bedingung, unter welcher allein die Entwicklung des Christenthums in der katholischen Kirche ihren geschichtlichen Verlauf nehmen konnte.

1) In der neuen Ausgabe S 879.
2) A. a. O. S. 125.

Digitized by Google

V.

Ehrenrettung Calvins gegen eine katholische Verunglimpfung.

Von

Dr. Baur.

Herr Dr. Kuhn hat durch eine Stelle im ersten Bande meiner Geschichte der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit u. s. w. S. 110 f., in welcher ich von dem katholischen Begriff der Dogmengeschichte rede und in Betreff des Dion. Petavius behaupte, dass er bei den vornicänischen Kirchenlehrern mehr Schwankendes und Nichtorthodoxes anerkannt habe, als die Consequenz des katholischen Lehrsystems erlaubt, sich zu einer „Ehrenrettung des Dionysius Petavius und der katholischen Auffassung der Dogmengeschichte" in der theologischen Quartalschrift 1850 S. 249—293 veranlasst gesehen. Die Thatsache selbst, dass Petavius über vornicänische Kirchenlehrer auf die von mir angegebene Weise geurtheilt habe, kann auch von Herrn Dr. Kuhn nicht bestritten werden, er sucht nur zu erklären, wie wir diese Urtheile bei Petavius zu nehmen und zurechtzulegen haben. Ist nun auch die Ehre des Petavius durch „eine Consequenz der von Petavius aufgestellten Unterscheidung der Substanz des Dogma's von den daraus gezogenen Folgerungen oder darauf gebauten Theorien und Erklärungsversuchen" (a. a. O. 270) gerettet, „so wissen wir doch," wie Herr Dr. Kuhn selbst sagt (a. a. O.), „dass er selbst, derselben vergessend, sich wiederholt zu Urtheilen hinreissen lässt, die auf seinem eigenen Standpunkt ihre Erledigung und Widerlegung leicht finden." Eben diess ist es, was auch ich behauptet habe, denn so leicht auch die Widerlegung sein mag, so ist sie doch erst nöthig, und es muss somit der über seinen katholischen Standpunkt hinausgegangene Petavius durch die Berichtigung seiner Urtheile erst wieder auf denselben zurückgeführt werden. Die Frage wäre also nur noch, ob wirklich, wie behauptet wird, „alle jene Irr-

Digitized by Google

thümer und Privatmeinungen mehr nur in der Ausdrucksweise oder in der Sache selbst bestehen, ob sie sich nicht auf die Substanz des Dogma, sondern nur auf einzelne Momente und Folgesätze beziehen, oder lediglich auf der besondern Auslegungsweise beruhen" (a. a. O. S. 267). Darauf will ich hier nicht eingehen, da die weitern Erörterungen des Herrn Dr. Kuhn mich nur auf's Neue von dem grossen Unterschied überzeugt haben, welcher trotz des Interesses, das auch der Katholik hat, von einem dogmengeschichtlichen Process zu reden, immer zwischen der katholischen und der protestantischen Anschauungsweise bleiben wird. Ich würde überhaupt diese Sache nicht berührt haben, wenn mich nicht eine sehr natürliche Ideenassociation auf sie zurückgeführt hätte. Auch ich befinde mich in dem gleichen Falle mit Herrn Dr. Kuhn, und freue mich, mit ihm mich darin einverstanden zu wissen, dass es eine schöne Sache um die Ehrenrettung verehrter Namen der Vorzeit ist, und unstreitig ist sie es am meisten da, wo die Ehre eines solchen Mannes nicht bloss vermeintlich, sondern thatsächlich verletzt ist, und mit der Rettung seiner Ehre nicht bloss eine Pflicht der Pietät, sondern auch eine Pflicht gegen die Wahrheit selbst erfüllt wird.

In Alzogs Universalgeschichte der christlichen Kirche wird in der neuesten fünften Ausgabe 1851 S. 913, wie schon in der ersten 1840, ohne Zweifel also auch in den drei mittleren Ausgaben, Calvin eine Aeusserung zugeschrieben, welche, wenn es sich wirklich so mit ihr verhielte, wie behauptet wird, den berühmten Reformator in einem mehr als zweideutigen Lichte erscheinen lassen würde. Den verruchten Verfolgungsgeist, von welchem die Huguenotten gegen die Jesuiten beseelt waren, soll Calvin ihnen eingeflösst haben. Als Beleg dafür werden unter dem Text die Worte angeführt: *Jesuitae vero, qui se maxime nobis opponunt, aut necandi, aut, si hoc commode fieri non potest, ejiciendi, aut certe mendaciis et calumniis opprimendi sunt.* Soll das Citat einen Sinn haben, so kann es nur als Citat aus einer Schrift Calvins genommen werden. Die Schrift, in welcher Calvin sich so geäussert hätte, ist freilich nicht genannt, sondern nur beigesetzt: *Cf. Mauri Schenkl Instit. jur. eccl. Landish.* 830. T. I. p. 500. Dieselben Worte citirt *Audin Hist. de la vie, des ouvrages, et des doctrines de Calvin.* Paris 1841. II. S. 434 ausdrücklich als Worte Calvins: *Calvin disait des disciples de*

Digitized by Google

Loyola: „Faquins qu'il faut prendre ou chasser, si la potence n'est pas sous la main, ou enterrer sous la calomnie.“ Unter dem Text werden sodann dieselben lateinischen Worte, wie bei Alzog, beigesetzt: *Jesuitae vero, qui* u. s. w. *opprimendi sunt. Calv. apud Becan. t. I. op. 17. aph. 15. de modo propagandi Calvinismum.* Ich frage, wo hat Calvin diess gesagt? Mit Recht erwartet man doch, dass wer Worte solchen Inhalts, in welchen Calvin die unsittlichsten Grundsätze ausgesprochen hätte, als Worte Calvins anführt, auch anzugeben weiss, wo sie in den Schriften Calvins zu finden sind. Vergebens aber sucht man in allen Schriften Calvins eine auch nur ähnlich lautende Aeusserung, und man erstaunt, endlich die Entdeckung zu machen, dass die Calvin in den Mund gelegten Worte nur jesuitischen Ursprungs sind. Der Jesuite Martinus Becanus sagt in der Mainzer Ausgabe seiner *Opera omnia* vom Jahr 1649 S. 885, es sei eine Schrift mit dem Titel: *Aphorismi doctrinae Jesuitarum et aliorum aliquot pontificiorum doctorum etc.* erschienen. Der Verfasser sei wahrscheinlich ein Calvinist, welcher seine Schrift den Lutheranern nach Wittenberg zugeschickt habe, wo sie mit Approbation der theologischen Fakultät unter dem Decanat des Dr. Leonhard Hutter gedruckt worden sei. *Merito dicam,* sagt nun der Jesuite: *o simplices Lutheranos, o versipelles Calvinistas. Hi scientes et volentes confingunt mendacia in Catholicos et dissimulant. Hi re non examinata approbant et divulgant. Sed veniam demus Lutheranis, Calvinistae certe non impune abeant.* Zur Strafe dafür also folgt ein *Index aphorismorum calvinisticorum. De Deo 1—5, de Christo et Sanctis ejus 6. 7, de pontifice et Catholicis 8—12. de modo propagandi Calvinismum 13—17.* In der Reihe dieser letztern Aphorismen ist der 15te ganz gleichlautend mit den angeführten Worten. Es liegt somit klar vor Augen, dass Becanus selbst diese Worte nicht für Worte Calvins ausgibt, sondern mit ihnen nur bezeichnen will, was, wie er meint, die Calvinisten selbst sagen müssten, wenn sie ihre Ansichten und Grundsätze in der Weise, wie er dieselben sich denkt, aussprechen wollten. Wie zur Strafe für die Perfidie des Jesuiten, der sich nicht scheute, eben das selbst zu thun, was er selbst bei den Gegnern ein *confingere mendacia* nennt, geschieht nun von Katholiken mit seinen eigenen Worten dasselbe, was er den Lutheranern und Calvinisten zum Vorwurf macht. Man

Digitized by Google

hat nur die Wahl, entweder anzunehmen, dass die, die diese Worte als Worte Calvins anführen, entweder *scientes et volentes confingunt mendacia*, oder, dass sie sie *re non examinata approbant et divulgant*. Wir wollen gern das Letztere annehmen, aber auch in diesem Fall ist es auf keine Weise zu entschuldigen, dass ein katholischer Kirchenhistoriker, wie Alzog, nicht nur schon zum fünften Mal diese Worte als Worte Calvins citirt, sondern auch noch die grosse Verantwortung auf sich nimmt, dass Nachbeter, welchen alles, womit sie den Namen der Reformatoren in ihrer Weise beschmutzen zu können meinen, ein höchst erfreulicher Fund ist, auf seine Auctorität hin mit einem solchen Citat ihren Unfug treiben, wie diess kürzlich in einem württembergischen Lokalblatt geschehen ist. Es ist weder möglich, noch auch der Mühe werth, von allen Verunglimpfungen und Verdrehungen dieser Art, die meistens schon durch ihre Albernheit und Freude am Gemeinen sich selbst verrathen, Notiz zu nehmen, gibt es aber gerade Gelegenheit, so ist es auch nicht überflüssig, ein solches *crimine ab uno nosce omnes* öffentlich bekannt zu machen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google